

Die interpretasie van die vervullingsitate in Matteus aan die hand van
ironie as pragmatiese taalkomponent

Jacobus Petrus Conradie

Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in Teologie in die Fakulteit
Teologie aan die Universiteit Stellenbosch



Promotor: Prof M J Nel

Desember 2017

VERKLARING:

Deur hierdie proefskrif elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is, dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Datum: Desember 2017

Opsomming

Ironie funksioneer as 'n indirekte illokutiewe spreekakte wat gebruik word om 'n verskeidenheid doelwitte in die kommunikasieproses te bereik. Hierdie doelwitte behels onder andere om die hoorders in te trek in die ontknoping van die kommunikasiegebeure sodat hulle hulself as deel van die binnekring ag. Deur die raaklees van ironie ervaar die waarnemers daarvan 'n openbaringsoomblik en bevind hulle hul deur die meerdere kennis, nader aan die outeur en deel van die narratief.

Ironie kom tot stand deurdat daar 'n skepper van ironie, die ironikus, moet wees; 'n ironiese uitspraak; 'n teiken van die ironie, die sogenaamde *ἄλλων* en natuurlik die waarnemers van ironie of die *ἑρῶν*. Matteus maak van verskillende soorte ironie, soos byvoorbeeld narratiewe, dramatiese en Sokratiese ironie gebruik waardeur hy deurgaans poog om die leiers van die volk, die *ἄλλων* te probeer oortuig om hul tradisionele siening en verwagtinge van die Messias in heroerwering te neem. Sy heidengelowiges is in hierdie ironie-spel die *ἑρῶν*.

Ironie word vanuit sy posisie in pragmatiek bestudeer. In pragmatiek word van die veronderstelling uitgegaan dat 'n uitspraak uit lokutiewe, illokutiewe en perlokutiewe spreekaktes bestaan. Ironie lê op die vlak van 'n indirekte illokutiewe spreekakte. Vir die opspoor van ironie is die konteks waarin die uitspraak gemaak word baie belangrik. Daarom is deiksis, die begrippe in 'n taal waarmee die konteks gekodeer word, van groot belang. Verder is die inagneming van presupposisies en implikatiewe belangrik in die opspoor van ironie.

Die twaalf vervullingsitate in Matteus is die fokus van die studie. Dié sitate is oneweredig versprei deurdat vyf in die geboorteverhaal gekonsentreer is. In die studie word direk met die teks op 'n inter- en intratekstuele wyse gewerk. So word die invloed wat die verskillende sitate op mekaar het benadruk, asook die wyse waarop Matteus sy aangehaalde stof gebruik.

Die vervullingsitate in die geboorteverhaal het 'n sterk Christologiese gerigtheid. Matteus herdefinieer egter die karakter en taak van die Messias. Deur gebruikmaking van ironie nooi hy die godsdienstige leiers, soos hy hulle in kontras met die heidengelowiges uitbeeld, om hul siening van die Messias in herooring te neem. In die proses raak hulle die *ἄλλων* wat in hul stiksienigheid nie wil opgee aan hul oortuigings nie. Op dramatiese wyse doen hulle meer as wat hul besef en bring so die plot van die verhaal tot vervulling. Die heidengelowiges, met hul geringe voorkennis van die Messias, hoor die verhaal onbevange en begryp die ironie daarin. Sodoende bevind hulle hul in die bevoorregte posisie van die *ἑρῶν*. Hierdie gerigtheid op die heidengelowiges loop soos 'n goue draad deur die vervullingsitate. Die vervullingsitate buite die geboorteverhaal dien as bevestiging van dié in die geboorteverhaal deurdat hulle die omskrywing van die Messias benadruk.

Matteus se verhaal kan as 'n dramatiese of narratiewe ironiese verhaal gesien word deurdat dit deurgaans 'n nuwe betekenis aan sy rolspelers en hul rolle voorhou. So bring die ironiese uiteinde van die plot 'n uitdaging aan sy lesers wat binne 'n neerdrukkende sosio-ekonomiese omgewing geleef het, om hul siening van die Messias aan Matteus s'n te toets.

Abstract

Irony functions as an indirect illocutionary speech act which is used in order to attain a variety of goals in the communication process. These goals include among others to involve the listeners in the unravelling of the communication events so that they consider themselves as part of the inner circle. By spotting irony while reading, such observers experience a moment of revelation and because of this superior knowledge will find themselves closer to the author and the narrative.

Irony comes about through the presence of a creator of irony, the ironist, an ironical statement; a target of the irony, the so-called ἄλλοιζων and of course the observers of irony or the εἰρων. Matthew uses different kinds of irony, for example narrative, dramatic and Socratic irony whereby he throughout strives to convince the leaders of the people of God, the ἄλλοιζων, to reconsider their traditional views and expectations of the Messiah. His Gentile believers are in this game of irony the εἰρων.

Irony is studied from its position in pragmatics. Pragmatics is based on the presumption that an utterance consists of a locutionary, illocutionary and perlocutionary speech act. Irony is an illocutionary speech act but because of the fact that the meaning is found at different level as in the case of the literal, it is an indirect illocutionary speech act. The context in which an utterance is made is very important to see and recognise irony. Therefore deixis, the concepts in a language whereby the context is coded, is of great importance. In addition, the observance of presuppositions and implicatures are also important to identify irony.

This study is focused on the twelve formulaic quotations in Matthew. The distribution of these quotations is not proportionally spread out through the gospel but the majority are concentrated in the story of Jesus's birth. The focus is on the text and will be studied in an inter- an intratextual way. As a result the effect of the

different quotations on one another, and the manner in which Matthew used his quoted material, is emphasised.

The formula quotations in the birth story have a strong christological alignment. But Matthew redefined the character and assignment of the Messiah. By making use of irony he invites the religious leaders, as he portray them in contrast to the heathen-believers, to reconsider their view of the Messiah. During the process they become the ἄλλοι who in their near-sightedness refuse to let go of their convictions. In a dramatic way they are doing more than what they realise and bring the plot of the story to fulfilment. The Gentile believers with their poor precognition of the Messiah listen open-minded to the story and grasp the underlying irony. As a result they find themselves in the privileged position of the εἰρων. This focus on the Gentile believers runs like a golden thread through the formula quotations. The formula quotations beyond the birth story serve as confirmation of those in the birth story because they emphasise to paraphrase the Messiah.

The gospel of Matthew can be regarded as a dramatic or a narrative ironical story, because it continuously demonstrates a new meaning to its role players and the part they play. As such the ironical end of the plot brings a challenge to its readers who lived in a socio-economic destructive world, to put their view of the Messiah to the test by comparing it with Matthew's view.

Dankbetuigings

1. My opregte dank aan die Here vir die voorreg om hierdie proses van navorsing te kon deurloop. Dit is en was `n besondere ervaring.
2. `n Opregte woord van dank aan prof M J Nel wat met toewyding, insig en konstante betrokkenheid leiding gegee het deur die navorsingsproses. Dit was `n voorreg om onder sy leiding te kon studeer.
3. Prof H J B Combrink se voorstel om ironie in die Evangelie van Matteus as studieterrein te neem, het my op dié pad geneem. Vir sy leiding, inisiatief en kennis het ek groot waardering en respek.
4. Die finansiële ondersteuning van die Wes-Kaapse Sinode van die NG Kerk word opreg waardeer.
5. Sonder my eggenote, Sandra, se ondersteuning, motivering en geduld kon hierdie navorsing nie `n werklikheid word nie. Daarvoor kan nie genoeg dank betuig word nie.

Opgedra aan my eggenote en lewensmaat, Sandra.

Wat `n voorreg om die objek van haar liefde te wees!

Inhoudsopgawe

Verklaring.....	ii
Opsomming.....	iii
Abstract.....	v
Dankbetuigings.....	vii
Hoofstuk 1 Pragmatiek.....	1
1.1 Agtergrond.....	1
1.2 Hipotese en werkswyse.....	7
1.3 Pragmatiek.....	8
1.3.1 Inleiding.....	8
1.3.2 Definisie.....	9
1.3.3 Die funksie van spreekaktes, implikatiewe, presupposisies en deiksis in pragmatiek.....	16
1.3.3.1 Spreekaktes.....	16
1.3.3.2 Indirekte spreekaktes.....	19
1.3.3.3 Implikatiewe.....	21
1.3.3.4 Deiksis.....	25
1.3.3.4.1 Persoondeiksis.....	27
1.3.3.4.2 Tyddeiksis.....	28
1.3.3.4.3 Plekdeiksis.....	28
1.3.3.4.4 Sosiale deiksis.....	29
1.3.3.4.5 Diskoersdeiksis.....	30

1.3.3.5 Presupposisies.....	31
1.4. `n Voorlopige tekspragmatiese benadering.....	32
1.5 Samevatting.....	35
Hoofstuk 2 Ironie.....	38
2.1 Inleiding.....	38
2.2 Definisie.....	38
2.3 Die opspoor van ironie.....	46
2.4 Klassifikasie van ironie.....	52
2.5 Die doel van ironie.....	56
2.6 Samevatting.....	58
Hoofstuk 3 Die vervullingsitate.....	61
3.1 Inleiding.....	61
3.2 Matteus, die outeur en sy lesers.....	61
3.2.1 Die outeur.....	61
3.2.2 Die ontstaanplek en –tyd.....	64
3.2.3 Die sosiale omstandighede van Matteus se lesers.....	65
3.2.4 Die gemeente in Antiogië.....	68
3.3 Die kenmerke van die vervullingsitate in Matteus.....	70
3.4 Die verspreiding van die vervullingsitate in Matteus.....	75
3.5 Die doel van die vervullingsitate.....	76

3.6 Die hermeneutiese probleem van die vervullingsitate.....	79
3.7 Die vervullingsitate in die geboorte en kinderjare van Jesus.....	82
3.7.1 Inleiding.....	82
3.7.2 Die eerste vervullingsitaat. Matteus 1:22-23	85
3.7.2.1 Die oorsprong van die vervullingsitate.....	85
3.7.2.2 Presupposisies.....	86
3.7.2.2.1 Die Seun van Abraham as verbondsgenoot.....	86
3.7.2.2.2 Seun van Dawid.....	89
3.7.2.2.3 Jesus.....	94
3.7.2.2.4 Die Judeese geskrifte.....	94
3.7.2.2.5 Die agtergrond van die profesie in Matt 1:23.....	96
3.7.2.3 Implikatiewe.....	100
3.7.2.3.1 Die vroue in die geslagsregister.....	100
3.7.2.3.2 Immanuel.....	102
3.7.2.4 Deiksis.....	105
3.7.2.4.1 Tyddeiksis.....	105
3.7.2.4.2 Persoondeiksis.....	106
3.7.3 Die tweede vervullingsitaat. Matteus 2:5.....	109
3.7.3.1 Inleiding.....	109
3.7.3.2 Presupposisies.....	111
3.7.3.2.1 Die <i>μάγι</i>	111
3.7.3.2.2 Jerusalem, Juda en Betlehem.....	112
3.7.3.2.3 Herder vir die volk <i>ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ</i> (... my volk Israel `n herder sal wees. OAV).....	113

3.7.3.3 Implikatiewe.....	114
3.7.3.3.1 Die <i>μάγι</i> vanuit `n ander perspektief.....	114
3.7.3.3.2 Die leier vir die volk - <i>ἡγεμών</i>	116
3.7.3.4 Deiksis.....	117
3.7.3.4.1 Persoondeiksis: Jesus; Herodus; die <i>μάγι</i>	117
3.7.3.4.2 Plekdeiksis: Juda en Jerusalem.....	119
3.7.3.4.3 Sosiale deiksis: Jesus as goewerneur/leier <i>ἡγεμών</i>	119
3.7.4 Die derde vervullingsstaat. Matt 2:15.....	120
3.7.4.1 Inleiding.....	120
3.7.4.2 Presupposisies.....	121
3.7.4.2.1 Die verblyf in Egipte.....	121
3.7.4.2.2 Die <i>μάγι</i> en die dood van Herodus.....	122
3.7.4.2.3 Die Seun van God (<i>τόν υἱόν μου</i>).....	124
3.7.4.3 Implikatiewe.....	125
3.7.4.3.1 Inleiding.....	125
3.7.4.3.2 <i>ἐξ Αἰγύπτου ἐκαλεσα τόν υἱόν μου</i> .(Uit Egipte het Ek my Seun geroep OAV).....	125
3.7.4.3.3 Die engel van die Here verskyn in `n droom – <i>ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ’ ὄναρ</i> .(..., verskyn daar `n engel van die Here in `n droom OAV).....	126
3.7.4.4 Deiksis.....	127
3.7.4.4.1 Inleiding.....	127
3.7.4.4.2 Persoondeiksis.....	128
3.7.4.4.2.1 Herodus.....	128
3.7.4.4.2.2 My seun <i>τόν υἱόν μου</i>	128

3.7.4.4.2.3 Die Here en sy profeet ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου.....	129
3.7.4.4.3 Plekdeiksis.....	129
3.7.4.4.3.1 Egipte.....	129
3.7.4.4.4 Tyddeiksis.....	130
3.7.4.5 Samevatting.....	131
3.7.5 Die vierde vervullingsitaat. Matteus 2:17,18.....	131
3.7.5.1 Inleiding.....	132
3.7.5.2 Presupposisies.....	133
3.7.5.2.1 Ῥαχὴλ ... οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι. (Ragel ... wil nie vertroos word nie OAV).....	133
3.7.5.2.2 κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολὺς (rouklag en geweene en groot gekerm OAV).....	134
3.7.5.3 Implikatiewe.....	135
3.7.5.3.1 διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου (deur Jeremia, die profeet OAV).....	135
3.7.5.3.2 Ῥαχὴλ κλαίουσα τέκνα αὐτῆς .(Ragel beweene haar kinders OAV).....	136
3.7.5.4 Deiksis.....	137
3.7.5.4.1 Plekdeiksis.....	137
3.7.5.4.1.1 Rama.....	137
3.7.5.4.2 Persoondeiksis.....	138
3.7.5.4.2.1 Jeremia.....	138
3.7.5.4.2.2 Die kinders τέκνα	139
3.7.5.4.2.3 Ragel.....	140

3.7.5.4.3 Tyddeiksis	140
3.7.5.4.3.1 τότε.....	140
3.7.5.5 Samevatting.....	140
3.7.6 Die vyfde vervullingsitaat. Matteus 2:23.....	141
3.7.6.1 Inleiding.....	142
3.7.6.2 Presupposisies.....	143
3.7.6.2.1 κατ' ὄναρ	143
3.7.6.3 Implikatiewe.....	144
3.7.6.3.1 Ἀρχέλαος βασιλεύει.....	144
3.7.6.3.2 Ναζωραῖος.....	145
3.7.6.4 Deiksis.....	146
3.7.6.4.1 Persoon- en plekdeiksis:Ναζωραῖος.....	146
3.7.6.5 Samevatting.....	149
Hoofstuk 4. Die vervullingsitate as merkers in die res van Matteus.....	152
4.1 Inleiding.....	152
4.2Die sesde vervullingsitaat. Matteus 4:14-16.....	153
4.2.1 Die besonderhede van die vervullingsitaat.....	154
4.2.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig.....	156
4.2.2.1 Kapernaum en Galilea.....	156
4.2.2.2 Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (Galiléa van die heidene OAV).....	157

4.2.2.3. ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει (die volk wat in duisternis sit, OAV).....	159
4.2.2.4 τοῖς καθημένοις ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς. (die wat sit in die land en skaduwee van die dood, vir hulle het 'n lig opgegaan OAV).....	161
4.3 Die sewende vervullingsstaat. Matteus 8:17.....	163
4.3.1 Die besonderhede van die vervullingsstaat.....	163
4.3.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig.....	164
4.3.2.1 ἀσθενείας καὶ τὰς νόσους (ons krankhede en siektes OAV).....	164
4.3.2.2 τὰς ἀσθενείας ἡμῶν (ons krankhede OAV).....	165
4.3.2.3 αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβαστασεν (Hy het ons krankhede op Hom geneem en ons siektes gedra OAV).....	167
4.4 Die agste vervullingsstaat. Matteus 12:17-21.....	168
4.4.1 Die besonderhede van die vervullingsstaat.....	169
4.4.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig.....	171
4.4.2.1 Die vaagheid van die aanhaling.....	171
4.4.2.2 καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (en op sy Naam OAV).....	173
4.4.2.3 ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα , ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου θήσω τό πνεῦμά μου ἐπ’	

<i>αὐτον</i> , (Kyk, my Kneg wat Ek uitverkies het, my Geliefde in wie my siel `n welbehae het! Ek sal my Gees op Hom lê, OAV).....	174
4.4.2.4 <i>οὐκ ἐπρῶσει οὐδὲ κραυγᾶσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεῖλε καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει,</i> (Hy sal nie twis of uitroep nie, en niemand sal sy stem op die strate hoor nie. `n Geknakte riet sal Hy nie verbreek nie, en `n lamppit wat rook, sal Hy nie uitblus nie, OAV).....	175
4.4.2.5 <i>τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.</i> (op sy Naam sal die heidene hoop OAV).....	177
4.5 Die negende vervullingsstaat. Matt 13:35.....	178
4.5.1 Die besonderhede van die vervullingsstaat.....	178
4.5.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig.....	181
4.5.2.1 <i>ἐν παραβολαῖς.... κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου</i> (deur gelykenisse ...wat verborge was van die grondlegging van die wêreld af. OAV).....	181
4.5.2.2 <i>ἀνοιξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου</i> (Ek sal my mond open deur gelykenisse OAV).....	184
4.6 Die tiende vervullingsstaat. Matteus 21:4-5.....	185
4.6.1 Die besonderhede van die vervullingsstaat.....	185
4.6.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig.....	188
4.6.2.1 <i>εἰπατε τῇ θυγατρὶ Σιών</i> (Sê vir die dogter van Sion OAV).....	188

4.6.2.2 ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταιί σοι (Kyk, jou Koning kom na jou toe OAV).....	189
4.6.2.3 πρῶτος καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου. (sagmoedig, en Hy sit op `n esel, ja, `n jong esel, die vul van `n pakkier OAV).....	190
4.7 Die elfde vervullingsstaat. Matteus 26:56.....	194
4.7.1 Die besonderhede van die vervullingsstaat.....	194
4.7.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig.....	196
4.7.2.1 τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν. αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν (Maar dit het alles gebeur, dat die Skrifte van die profete vervul sou word OAV).....	196
4.7.2.2 Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον (Toe het al die dissipels Hom verlaat en gevlug OAV).....	198
4.8 Die twaalfde vervullingsstaat. Matteus 27:9,10.....	199
4.8.1 Die besonderhede van die vervullingsstaat.....	200
4.8.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig.....	203
4.8.2.1 καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ , (En hulle het die dertig silwerstukke geneem, die prys van die gewaardeerde wat hulle gewaardeer het vanweë die kinders van Israel OAV).....	203

4.8.2.2 καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, (en hulle het dit gegee vir die grond van die pottebakker OAV).....	204
4.8.2.3 καθὰ συνέταξέν μοι κύριος. soos die Here my beveel het OAV).....	207
4.9 Samevatting.....	207
4.9.1 Matt 4:14-16, die sesde vervullingsitaat.....	208
4.9.2 Matt 8:17, die sewende vervullingsitaat.....	209
4.9.3 Matt 12:17-21, die agste vervullingsitaat.....	210
4.9.4 Matt 13:35, die negende vervullingsitaat.....	212
4.9.5 Matt 21:4,5, die tiende vervullingsitaat.....	213
4.9.6 Matt 26:56, die elfde vervullingsitaat.....	214
4.9.7 Matt 27:9,10, die twaalfde vervullingsitaat.....	215
Hoofstuk 5 Samevattende opmerkings	217
5.1 Samevatting.....	217
5.2 Bespreking van hipotese.....	221
5.3 Matteus se teologiese en ideologiese gebruik van ironie.....	225
5.4 Voorstelle en aanbevelings.....	228
5.5 Slotwoord.....	229
6.Aangehaalde werke.....	230

Hoofstuk Een

Pragmatiek

1.1 Agtergrond

Tot en met ongeveer 180 nC het die evangelie van Matteus 'n besondere posisie in die vroeë kerk beklee. Die evangelie is onder andere, aan Judese gelowiges gerig. Die Judeërs met hulle besondere agtergrondkennis van die Ou Testament en die Judese tradisies maak hulle natuurlike spelgenote en veral goeie kandidate vir slagoffers van ironie in die ironie-verhaal. Wanneer Matteus vanuit 'n ironiese gerigtheid bestudeer word, kom die vraag na 'n veronderstelde Griekse agtergrond na vore. Sokratiese ironie is immers 'n stylvorm wat veral uit die Griekse dramas te vinde is. Forbes (1986:11) reken in die verband dat die beoefening van een of ander vorm van (dramatiese) retoriek algemene praktyk in die tyd van Paulus moes gewees het terwyl Johnsson (1995:197) tot die gevolgtrekking kom "...that Jesus' irony is more influenced by Greek ways of thinking and Greek mentality than orthodox Jewish." Op grond hiervan is dit wel te verantwoord om ironie, soos dit in die vervullingsstate in die Matteus-evangelie aan die orde kom, as studieveld te kies.

Godsdienstige taalgebruik word in baie gevalle gekenmerk deur figuurlike en verbeeldingryke taal. Hierdie kenmerk maak die interpretasie daarvan juis moeisaam. Die dubbelslagtige gebruik van sekere woorde wat so kenmerkend van die Johannes-evangelie is, is 'n tipiese voorbeeld van hierdie stelling.¹ Kragtige, verbeeldingryke taal het die voordeel dat dit die klem op die konatiewe simboliese dimensie van die teks lê. Verbeeldingryke taal, soos ironie, se taak is nie om data

¹ Hier kan onder andere gewys word op Johannes se gebruik van terme soos wedergeboorte ("weer gebore word" OAV) *γεννηθῆναι ἄνωθεν* (Joh 3:3), waar die letterlike en figuurlike betekenis 'n literêre tegniek tussen Jesus en Nikodemus na vore bring. Dié styl van Johannes kom ook na vore in Joh 4 waar Jesus met die Samaritaanse vrou in gesprek tree by die fontein van Jakob. Jesus wys volgens Joh 4:10 daarop dat Hy oor lewende water (OAV) beskik, *ὕδωρ ζῶν*, terwyl sy fokus op die letterlike betekenis.

oor te dra nie, maar om die visie van die lewe en die wêreld vanuit die boodskapper se perspektief deur te gee. Dit open 'n venster in die domein van die gevoel (vgl Donovan 1976:13).

Die vervullingsitate is deur die geskiedenis vanuit 'n verskeidenheid gesigspunte bestudeer. Hierdie verskeie studies kan grootliks in een van twee kategorieë geplaas word. Tog is daar verskeie van die ondervermelde studies wat in beide kategorieë kan tuishoort. Die eerste kategorie sal dan benaderings bevat wat daarop gerig is om die funksie, doel en/of effek van die vervullingsitate aan te dui. Onder hierdie kategorie kan die volgende navorsers en hul werk uitgelig word:

Lindars (1961) sien in die vervullingsitate 'n apologetiese motief. Davies en Allison (1988) vind 'n soortgelyke motief, maar hulle omskryf dit verder as 'n Christologiese apologetiese motief wat deur die bestaande geloofsgemeenskap in hul debat met die Judeërs gebruik is.

Robert Gundry (1967) skryf dat Matteus die vervullingsitate gebruik het om Jesus aan verskillende beelde van hoop in Israel se geskiedenis te verbind.

Rothfuchs (1969) argumenteer dat die vervullingsitate ten doel gehad het om aan die nuwe missionale gerigtheid wat in die geloofsgemeenskap na vore gekom het, 'n teologiese begronding te gee. Sand (1974) deel ook die oortuiging dat die vervullingsitate ten doel het om teologiese sanksie te gee aan die bediening van profete in die omstreke van Sirië deurdat dit bevestiging is dat hierdie profete Jesus se profetiese aksie voortsit.

McConnell (1969) stel voor dat Matteus met die vervullingsitate wou aantoon dat Jesus die vervulling is van die Ou-Testamentiese verwagtinge betreffende die Messias.

Strecker (1972) argumenteer dat die vervullingsitate ten doel gehad het om die veranderde eskatologiese verwagting van die geloofsgemeenskap te bevestig.

Frankemölle (1974) wys weer op die ekklesiologiese motief agter die vervullingsitate. Die vervullingsitate dien as brug tussen die geskiedenis van Israel en die Nuwe-Testamentiese geskiedenis. Die beloftes aan Israel gaan dus vir die nuwe geloofsgemeenskap in vervulling.

France (1989) is van oortuiging dat die vervullingsitate 'n beduidende teologiese funksie in Matteus vervul. Dit wil volgens hom aantoon hoe God se beloftes in Jesus in vervulling gegaan het.

Vanuit die narratief-kritiese metodiek het Howell (1990) die doel van die vervullingsitate gesien as dat dit gesag verleen aan die veronderstelde outeur aangesien dit van buite die narratiewe wêreld as gesagvolle bron ingevoeg is in die narratief. Die veronderstelde outeur gebruik dan hierdie gesagsbron om sy lesers te oorreed om Jesus as Messias te aanvaar. Hier kom die Christologiese bedoeling van die vervullingsitate dus weer na vore.

Menninger (1994) sien die vervullingsitate as bewyse wat die geloofsgemeenskap van Matteus kon gebruik in hul debat met die Judeërs. Deur hierdie bewyse kan hulle aantoon dat hulle nou die titel van ware Israel vir hulself kan toe-eien. Hier kan dus weer die apologetiese motief gehoor word.

Deel van hierdie benadering behels ook die ondersoek na watter effek die vervullingsitate op die geloofsgemeenskap van Matteus kon hê. Daarom glo sommige geleerdes dat Matteus die tema van ballingskap en herstel uit die Judese geskiedenis gebruik om die verlossing in Christus aan sy lesers te beklemtoon (vgl Charette 1992, Wright 1992 en Chae 2006).

Piotrowski (2016) volg 'n sosio-retoriese benadering en kom tot die gevolgtrekking dat die vervullingsitate ten doel het om aan die hand van die Ou-Testamentiese²

² Anders as in die res van die navorsing, word hier nie die onderskeid gemaak tussen die anakronistiese gebruik van die term Ou Testament en die meer korrekte term, Judese geskiedenis, om so aan te dui dat hierdie navorsers dit op so 'n ongekwalifiseerde wyse gebruik het.

metanarratief 'n formatiewe funksie in die geloofsgemeenskap van Matteus te speel.

Die ander benaderingswyse tot die vervullingsitate behels navorsing in die ontstaangeskiedenis van die vervullingsitate. Ter wille van volledigheid word ook verwys na navorsing wat op die wyse waarop in ander Nuwe-Testamentiese geskrifte die aangehaalde bronne gebruik het.

Nicole (1958) het 'n vergelykende studie gedoen tussen die wyse waarop die Nuwe-Testamentiese skrywers van die Ou Testament gebruik gemaak het. Hy wys op die Nuwe-Testamentiese outeurs se erkenning van die goddelike gesag van hul bronne.

Dodd (1963) vra die vraag of die Nuwe-Testamentiese outeurs die agtergrond van die Ou-Testamentiese tekste wat hul aanhaal, respekteer. Hy poog in die studie om aan te toon watter metode die Nuwe-Testamentiese outeurs aanwend in hul gebruik van Ou-Testamentiese bronne.

Kaiser (1978) dui op die veronderstelling waarmee Skrifverklaarders na die Nuwe Testament gaan, naamlik dat die teks meesal meer as een betekenis wil oordra. Dieselfde oortuiging vind hy in die wyse waarop die Nuwe-Testamentiese outeurs met die aanhalings uit brontekste omgaan.

France (1981) vra na watter aspek/te van die Ou-Testamentiese teks die outeur aan sy lesers wil oordra. Gevolglik kyk hy na die wyse waarop die Nuwe-Testamentiese outeur die aanhaling in sy teks gebruik, die plek in sy narratief waarin dit geplaas word en die vorm waarin hy die aanhaling plaas.

Seccombe (1981) toets in sy navorsing in hoe 'n mate Lukas se teologiese oortuigings op Jesaja gebou is. Hy wys op Lukas se probleem om Jesus as Christus voor te hou aan mense wat in 'n Hellenistiese omgewing lewe. Hy is

oortuig dat Lukas die konteks waarin Jesaja geskryf het, in aanmerking neem wanneer hy hom aanhaal.

Beale (1988) kom tot die oortuiging dat die gebruik van die Ou Testament in Openbaring 'n tweeledige doel dien – dit vervul die rol van dienskneg en rigtingwyser. Johannes moes volgens Beale, Christus as vertrekpunt geneem het en gebruik die Ou-Testamentiese beelde om sy apokaliptiese visioene beter te verklaar.

Snodgrass (1991) wys op die kontinuïteit en diskontinuïteit wat tussen die Ou Testament en Nuwe Testament bestaan het. Hy wys daarop dat daar 'n groot aantal Judese gelowiges moes wees wat die band tussen die ou Judese tradisies en hul nuwe geloof wou handhaaf. Hy gee ook aandag aan die vreemde hermeneutiese benadering wat in sommige van die Nuwe-Testamentiese outeurs gebruik word wanneer hulle die Judese geskrifte aanhaal.

Menken (1997-2004) se werk oor die vervullingsitate wat oor 'n aantal jare strek, staan hier uit. Deur vergelykende studies spoor hy die bronteks na en dui aan watter redaksionele veranderinge Matteus aan sy aanhalings maak.

Konradt (2007) doen soortgelyke navorsing na die verskillende brontekste wat Matteus gebruik het en wys ook, soos Menken, op Matteus se *Sondergut* en in watter opsig Matteus Markus as bron gebruik en wysig.

Steyn (2012, 2013) doen navorsing oor die teksvorm van die vervullingsitate en tref vergelykings tussen die brontekste en die vervullingsitate in Matteus.

Hays (2016) wys op die subtile ondertone van die Ou Testament wat in die Nuwe Testament waargeneem kan word. In baie gevalle is daar nie direkte verwysings of aanhalings uit die Ou Testament nie, maar kan die Nuwe-Testamentiese teks slegs verstaan word wanneer die Ou Testamentiese eggo's daarin verdiskonteer word.

Die navorsingswyse wat egter in hierdie studie gevolg gaan word sal as 'n teksimmanente benadering beskryf kan word. As sodanig sal nie baie aandag aan die brontekste gegee word nie, maar sal kortliks na die resultate van navorsers in die verband gewys word.

Daar sal gefokus word op die vervullingsitate aangesien dit 'n samevatting is van, of kommentaar op die voorafgaande of daaropvolgende deel van die narratief waarvan dit deel is. Die sitate skets 'n spesifieke beeld en gee sekere oortuigings weer oor aspekte van die narratief en sy *personae*. Hierdie beeld word deur die outeur van Matteus in kontras gestel met die nuwe beeld wat in die voorafgaande of daaropvolgende deel aan die vervullingsitaat geskets word.

Gewoonlik is daar 'n spanning tussen die vervullingsitaat en hierdie omringende omgewing van die narratief deurdat die besonderhede van die sitaat nie presies ooreenstem met die konteks waarin dit geplaas is nie. Hierdie spanning word deur Matteus gebruik om veral dramatiese ironie na vore te bring deurdat sommige van sy lesers oor kennis beskik wat hierdie spanning ophef. Daarteenoor is daar karakters in sy verhaal van wie juis die insig verwag word, wat nie daarvolgens optree nie. Langs hierdie weg bring hy die tradisionele *ἑῖρων-ἄλλων* kontrastering na vore waarmee hy verskeie doelwitte probeer bereik.

Die studie sal ook toon dat Matteus deur die gebruikmaking van die vervullingsitate Sokratiese ironie inspan om die gans ander betekenis as wat tradisioneel aan die inhoud van die sitate gegee is, na vore te bring. Ook dit word gedoen deur die sitate met die besonderhede rondom die sitate in kontras te stel.

Deur die vervullingsitate en hul tekstuele konteks op taalwetenskaplike en spesifiek pragmatiese wyse te bestudeer, kom die gebruikmaking van ironie na vore waardeur die outeur verskeie doelwitte bereik. Die navorsing sal toon dat Matteus, deur gebruikmaking van pragmatiese komponente, sy narratief waarin die vervullingsitate geplaas is, 'n ironiese betekenis gee.

1.2 Hipotese en werkswyse

Die hipotese van die studie is dat die outeur van die evangelie van Matteus gebruik gemaak het van ironie as stylfiguur waardeur hy sy saamgestelde gehoor uitnoodi tot die aanvaarding van Jesus as die Christus.

Die studie wil daarom ondersoek of Matteus gebruik maak van Sokratiese ironie en dan spesifiek die εἶρων-ᾗλαζων teenstelling. Hierdie ironiese gebruikmaking sal vanuit 'n pragmatiese benadering bestudeer word. Dié hipotese sal deur middel van 'n pragmatiese ondersoek op die sogenaamde vervullingsitate ("Reflexionszitate" of "Erfüllungsitate") getoets word. Die groot kontras in die verwagte vervulling van die Messiasbelofte van die Judese geskrifte en hoe dit in Jesus realiseer, sal aangedui word as 'n ideale bron van die ironie-spel.

Dit sal ook ondersoek word of die vervullingsitate, met hul sterk christologiese gerigtheid, mekaar komplementeer deurdat die sitate wat buite die geboorteverhaal voorkom, moontlik hierdie christologiese omskrywing van die geboorteverhaal-sitate bevestig.

In terme van werkswyses sal pragmatiek as 'n linguistiese fenomeen as 'n omvattende eksegetiese-benadering aangewend word. In hierdie verband sal aandag gegee word aan die "Rezeptionsorientierte Ansätze" (Frankemölle 1982:64) waar erns gemaak word met die ontvangs van die teks. Met hierdie metode word die appélstruktuur van die teks ook in berekening gebring en word die oorspronklike leser met sy omstandighede in die oog gehou.³

Omdat ironie as indirekte kommunikasie bestudeer word, spreek dit vanself dat die studie groot klem laat val op die teks van die narratief. Daarom sal die

³ Hierdie pragmatiese benadering, val, vanuit die konteks van die eksegetiese, onder semiotiek waar die teks gesien word as betekenisdraer in die kommunikasiegebeure. Ironie, as 'n onderdeel van pragmatiek, bring 'n belangstelling in die effek van die teks binne 'n bepaalde konteks na vore. Hier word dan onderskei tussen 'n denontatiewe benadering, waar die teks alleen bestudeer word, en 'n konnotatiewe benadering, waar die teks binne die kommunikatiewe konteks bestudeer word.

vervullingsitate op 'n intertekstuele wyse bestudeer word deurdat die sitate in Matteus na hul inhoud met mekaar vergelyk word. Matteus se gebruik van die Ou Testament noodsaak egter ook 'n intratekstuele bestudering van die sitate.

Die vervullingsitate wat in die geboorteverhaal gevind word, sal die vertrekpunt van die studie wees deurdat hulle sterk christologiese gerigtheid hulle vanself na vore dring. Die studie sal aantoon dat die ander daaropvolgende sitate op 'n hele aantal terreine die geboorteverhaal-sitate beklemtoon.

Die tekswêreld waarvan die sitate deel is, sal aan die hand van van pragmatiese beginsels bestudeer word om sodoende ironie met sy vele doelwitte na vore te bring.

Die uiteensetting van die navorsing sal dus as volg wees: hoofstuk 1 bevat die uiteensetting van pragmatiek as deel van semiotiek; hoofstuk 2 fokus op ironie as 'n indirekte illokutiewe spreekakte wat vanuit die pragmatiek benader word; hoofstuk 3 handel oor die vervullingsitate met hul besondere kenmerke. Die vervullingsitate wat in die geboorteverhaal na vore kom word bestudeer sodat die ironie daarin verneem kan word. Hoofstuk 4 handel oor die vervullingsitate in die res van die evangelie. Die verband wat hulle met die geboorteverhaal-sitate het, word uitgelig. Ook hier word die ironie wat by elkeen teenwoordig is, uitgelig. Hoofstuk 5 bevat die samevattende opmerkings en aanbevelings.

1.3 Pragmatiek

1.3.1. Inleiding

Ironie as taalverskynsel word in hierdie studie vanuit 'n pragmatiese teksverstaan benader. Daarom word daar aanvanklik 'n fokus geplaas op pragmatiek en sy tradisionele taalkundige indelings van deiksis, implikatiewe, spreekaktes en

presupposisies. Die intensiteit van hierdie fokus word egter bepaal deur die rol wat hierdie aspekte op die verstaan en opsporing van ironie het.

Pragmatiek word op verskillende wyses benader. Die filosofiese benadering laat die klem sterk val op die waarheidsaansprake van 'n uitspraak, met ander woorde onder watter omstandigheid sekere uitsprake steeds waar sal blyk. 'n Ander benaderingswyse is natuurlik die semantiese waar die navorsing die fokus laat val op die spesifieke taalkundige eiendomlikheid van 'n uitspraak. En dan is daar die benadering waar die fokus op die rol van die konteks val. Hierdie studie wil die klem op laasgenoemde benaderingswyse laat val.

1.3.2.Definisie

Die grondtese van pragmatiek is dat taaluitinge as 'n besondere vorm van menslike handeling gesien word en dat spreekhandeling gevolglik altyd gesien word in sy invoeging by verbale kommunikasie, as nie-verbale handeling. Pragmatiek fokus op die feit dat 'n uitspraak 'n bepaalde handeling veroorsaak by die ontvangers daarvan.⁴ Frankemölle (1983:11) maak tereg die volgende opmerking:

“Texte wollen bei ihren Hörern oder Lesern etwas bewirken.”⁵ Huang (2006: §478) wys op die fokus wat in pragmatiek na vore kom, naamlik die klem op die bedoeling van 'n spreker: “Utterance-meaning, or speaker-meaning (as it is often

⁴ Daar moet ook onderskei word tussen universele pragmatiek, waar in die algemeen gefokus word op aspekte van die konteks wat op 'n sekere manier in die taal enkodeer word, en taalspesifieke pragmatiek. Taalspesifieke pragmatiek het as onderwerp die bestudering van 'n spesifieke taal se wyse waarop die konteks enkodeer word. Sekere tale het byvoorbeeld min onderskeidings waarmee die sosiale status van 'n persoon aangedui word, terwyl ander 'n veelheid fyn onderskeidings maak.

⁵ Dit is belangrik om daarop te let dat 'n outeur nie ten volle beheer het oor die betekenis van 'n uitspraak nie. Die teks ontwikkel in die opsig 'n lewe van sy eie deurdat die ontvanger van die teks in baie gevalle 'n ander betekeniswaarde aan die teks gee as wat die outeur aanvanklik op die oog gehad het. Dit gebeur veral wanneer die teks in 'n ander konteks ontvang word.

called), then, is definable as what a speaker intends to convey by making an utterance. The study of utterance-meaning normally falls under pragmatics.”

Wanneer die funksie van die leser ten opsigte van die verstaan van die teks erken word en pragmatiek gesien word as spreke plus handeling (dit dan as kommunikasie- en interaksieprosesse tussen die outeur en die oorspronklike addresate), kom pragmatiek as teorie na vore waarby sintaktiese, semantiese en sosio-linguistiese aspekte vervat is.

Frankemölle (1982:64) bied die volgende definisie van pragmatiek aan:

“In der Pragmatik wird jedes Zeichen in einer vierstelligen Relation betrachtet. Diese Relation enthält den Menschen als Erzeuger bzw. Empfänger des Zeichens, das Zeichen selbst, seine Bedeutung und das, worauf dieses Zeichen hinweist. In der Pragmatik wird also die Sprache in der Gesamtheit ihrer gesellschaftlichen, psychologischen und anderen Verflechtungen betrachtet.”

Pragmatiek is dus `n omvattende verstaansisteem wat `n wye verskeidenheid van studievelde insluit. Aanvanklik was pragmatiek `n sambreelterm vir wat vandag in `n wye verskeidenheid studievelde verdeel is. So was psigo-linguistiek, sosio-linguistiek, neuro-linguistiek en vele ander ingesluit onder die term pragmatiek. Waar sintaksis dus die studie van die verbindingsienskappe van woorde en hul onderdele is, en semantiek die studie van (die oorsprong-) betekenis van woorde, is pragmatiek die studie van **taalgebruik**. Daarom is die konteks waarin die uitspraak gemaak word, so belangrik in hierdie studiegebied. Konteks behels die identiteit van die deelnemers, die tyd-ruimtelike aanduiders van die spraakgebeure asook die oortuigings, kennis en bedoelinge van die deelnemers aan die spraakhandelinge.

Daar is ook `n onderskeidingswyse tussen semantiek en pragmatiek wat die definiëring van pragmatiek duideliker uitlig. Semantiek word dan beskou as die

studie van sin- of sinsverband-betekenis en pragmatiek as uitdrukingsbetekenis. (vgl Levinson 1983:18). Dit beteken dat semantiek 'n meer abstrakte teoretiese taalkundige studie is, terwyl pragmatiek die konteks met die taalkundige uitdrukking verbind om sodoende die betekenis te bepaal. Daarom kan Levinson (1983:21) die volgende definisie voorhou: "Pragmatics is the study of the relations between language and context that are basic to an account of language understanding."

Met hierdie definisie is daar twee veronderstellings wat gemaak moet word: eerstens dat ons weet wat ons bedoel met "konteks". Sou dit die totale kulturele agtergrond, sielkundige toestand van die spreker en hoorder, die sosiale struktuur waarin die uitspraak gemaak is, insluit? Dit is baie duidelik dat die omvang wat onder die term "konteks" vervat kan word, daartoe lei dat hieroor weinig duidelikheid is. Tweedens word met hierdie definisie nie bedoel dat die linguistiese aspek totaal buite rekening gelaat word nie.

Dormeyer (1979:90) maak ook 'n onderskeid tussen pragmatiek en tekspragmatiek. Wanneer handeling op die teks volg, val pragmatiek en tekspragmatiek saam. Tekspragmatiek het dus 'n skerper fokus op die handeling wat 'n linguistiese uitspraak maak, terwyl pragmatiek op beide, die linguistiese sowel as die reaktiewe gevolg van die linguistiese uitspraak, fokus. Hardmeier (2006:13), in sy uiteensetting van die 'Grundlagen einer empirisch-textpragmatischen Exegese' fokus in sy artikel op die tekspragmatiese funksie van pragmatiek. Daarom is daar by hom nie 'n groot klem op die lokutiewe, illokutiewe en perlokutiewe kragte wat in 'n teks aanwesig is nie. Sy teksteorie is egter meer gerig op die effek wat deur die teks bewerkstellig word.

'n Moontlike definisie, wat die waarde van pragmatiek vir ironie na vore bring, is die volgende: "Pragmatics is the study of the ability of language users to pair sentences with the *contexts in which they would be appropriate*" (Levinson 1983:24) (kursivering myne).

Hierdie definisie kwalifiseer die uitspraak deurdat dit, deur die konteks bepaal, toepaslik is. Dit veronderstel dan dat dit wat toepaslik in 'n omgewing is, bekend moet wees. Met ander woorde – die normale of toepaslike wyse van spreke en gebruike moet aan taalgebruikers bekend wees. Ironie kom gevolglik na vore wanneer hierdie sogenaamde toepaslikheidsbeginsel verontagsaam word. Deurdat 'n ironiese uitspraak dus totaal ontoepaslik is deurdat dit wat gesê word nie in verband met die konteks waarin die uitspraak gemaak is, gebring kan word nie, kom die ironiese betekenis na vore.

Williams (2014: 386) bring die belang van die sosiale konteks en die linguistiese strukturering goed onder woorde wanneer hy sê:

“The structure of a language is heavily dependent on both the social context wherein language is used and the linguistic context wherein that particular language structure exists. The study of this particular aspect of language is done with the field of pragmatics which is less concerned with the structure of a grammatical construction but more on the reasons why a grammatical construction is structured in a particular manner.”

Pragmatiek neem nie net die konteks van die outeur in ag nie, maar neem ook die rol van die ontvanger onder oë. Frankemölle (1983:11) merk op:

“Nicht nur der Verfasser, sondern auch die Empfänger eines Textes sind im pragmatischen Textmodell konstitutiv für die Realisierung des Sinnes, der im Text potentiell vorhanden ist. Erst durch die Rezeption des Lesers wird die ‘tote Wahrheit’ des Textes lebendig.”

Pragmatiek maak egter ook erns daarmee dat die teks nie net reaksie by die eerste hoorders wil bewerk nie, maar ook by die verdere lesers. Hierdie lesers is egter op vele wyse anders as die aanvanklike hoorders. Hier word die leser se sosiale agtergrond en sy spesifieke lewensvrae ernstig geneem. Die voordeel van

’n sosiologiese, of beter gestel, ’n sosio-linguistiese, teksverstaan, is daarin geleë dat erns gemaak word met die feit dat die teks nie ’n estetiese objek is wat insigself geslote is nie, maar dat die tekswêreld van die hoorder of leser in ag geneem moet word. Hierdie tekswêreld moet nou gesien word “... als Element einer konkreten sozialgeschichtlichen Lebenswelt” (Frankemölle 1983:13).

Een van die moeilike probleme waarmee ’n pragmatiese teorie worstel is die vraag hoe die ontvanger van ’n boodskap die spreker se betekenis ontsyfer (vgl Huang 2006: §3904).

In hoofsaak word hierdie probleem op een van twee wyses beantwoord. Grice (1989:28) reken dat hierdie ontsyfering of betekenisgewing plaasvind deurdat diedie outeur aan die koöperatiewe beginsel en ’n aantal “maxims” of gespreksvereistes voldoen. Hierdie koöperatiewe beginsel en gespreksvereistes word blykbaar aangeleer (vgl Huang 2006:§3911). Grice se siening kom dus kortliks daarop neer dat ’n uitspraak se betekenis bepaal word deurdat sekere gespreksvereistes en kommunikasie-reëls in ag geneem word.

Teenoor Grice se teorie vind ons die relevansie-teorie: In sy bespreking van die relevansie-teorie in teenstelling met dit wat Grice voorstel, kom Huang (2006: §3924) tot die volgende gevolgtrekking:

“In the relevance-theoretic framework, pragmatics is reduced to a single notion of relevance, which is realized in two principles of relevance. But unlike Grice’s co-operative principle and its attendant maxims, the principles of relevance are not a maxim addressed to the speaker, known by the addressee, and obeyed or exploited in communication. Rather, grounded in a general view of human cognition, they are an *automatic reflex of the human mental capacity* that works without the communicators having any overt knowledge of it” (kursivering myne).

Dit beteken dus dat hierdie outomatiese vermoë om betekenis aan 'n uitspraak te gee, deur institusionalisering plaasgevind het.

Dit is verder duidelik dat die narratiewe model van teksinterpretasie van groot waarde in pragmatiek is. In die omskrywing van die narratiewe model blyk die definiëring van pragmatiek ook goed na vore te kom.

In die narratiewe model word 'n onderskeid gemaak tussen die verhaal wat vertel word en die literêre komponente en karakters soos byvoorbeeld die plot, retoriek, rolspelers, ensovoorts wat gebruik word om die verhaal te vertel. Hierin word die primêre leser en die bedoelde leser as een persoon gesien.

Wanneer die evangelie van Matteus vanuit 'n pragmatiese benadering bestudeer word, is dit dus belangrik om die verskillende literêre komponente in die narratief te identifiseer. Die outeur van Matteus is volgens die narratiewe model die eerste evangelis. Hy kan egter net omskryf word deur die dokument te bevra en word ook die bedoelde of veronderstelde skrywer genoem. Hy word deur die teks gekonstrueer. Maar, soos die verhaal ontvou, word die betroubare stem van die verteller ook gehoor. Diegene aan wie die verhaal vertel word, word die veronderstelde of bedoelde lesers genoem. Agter die verhaal staan dus die lid van die eerste kerk, die veronderstelde leser, ter wille van wie die storie vertel word. So staan die outeur, die eerste evangelis, en die veronderstelde leser buite die verhaal. Wanneer die teks verwerklik en verstaan word deur die veronderstelde leser, met ander woorde, wanneer kommunikasie suksesvol is, is hy ook die ideale leser, (vgl Combrink 2012:4 en Robbins 1996:22).

In hierdie model word aanvaar dat die outeur wysigings kan aanbring ten opsigte van historiese gegewendhede om sy plot te pas. Daarom is dit moeilik om die verhaal as 'n bron te sien van waaruit ons die sosiale gebeure en sieninge van die tyd kan aflees. Hierdie model maak dus 'n skerp onderskeid tussen die wêreld van die Matteus-verhaal en die ware wêreld van die eerste evangelis.

Daar word ook 'n skerp onderskeid gemaak tussen die veronderstelde leser (wat uit die teks gekonstrueer moet word) en die bedoelde leser (die vlees-en-bloed-mens wat 'n lid was van die eerste geloofsgemeenskap). Die bedoeling van hierdie model is egter nie om anti-histories te wees nie, maar om deeglik rekening te hou met die twee wêreldes. Die groot pluspunt van die narratiewe model is dat dit ons bewus maak van die literêre wêreld van die verhaal. Vanuit 'n rekonstruksie van hierdie wêreld sou 'n mens kon agterkom dat dit vir ons aanduidings gee van hoe die wêreld van die tyd gelyk het. Dieselfde geld van die gerekonstrueerde leser.

In die narratiewe model word daar dus groot klem gelê op die konteks of agtergrond van die verhaal. In hierdie opsig is daar dus 'n sterk ooreenkoms met 'n pragmatiese benadering. Daarom blyk dit duidelik dat die narratiewe model, ten opsigte van 'n pragmatiese benadering, 'n groot pluspunt te wees in die soeke na 'n "sozialgeschichtlichen Lebenswelt" (vgl Frankemölle 1983:13).

Samevattend dan die volgende: pragmatiek is gerig op die konteks waarbinne 'n uitspraak gemaak word; hierdie konteks omvat die narratiewe wêreld asook die sosiale, konkrete omgewing waarin hierdie narratief plaasvind. Die verskillende linguistiese komponente waarmee handeling by die ontvanger bewerkstellig word, is die verdere fokuspunt van pragmatiek. Hoe 'n uitspraak suksesvol geïnterpreteer word kan óf geskied deur die nakoming van die koöperatiewe beginsel en ander gespreksvoorwaardes óf deur die teorie van relevansie. In die toepassing van pragmatiek as interpretasiemodel is die narratiewe model van wesenlike belang.

1.3.3 Die funksie vanspreekaktes, implikatiewe, presupposisies en deiksis in pragmatiek

1.3.3.1 Spreekaktes

Enige uitspraak het 'n basiese, woordeboekbetekenis en daarmee is ons meesal goed vertrouwd. Dit is ook die vraag wat ons meeste met betrekking tot 'n uitspraak maak – wat beteken die woorde? Maar daar is egter ook 'n ander vraag wat met 'n uitspraak saamhang en dit is die vraag na die krag of bedoeling wat in die uitspraak ingebed lê. Ons sal byvoorbeeld goed verstaan as iemand sê: “Maak die deur toe”. Maar wat bedoel die persoon met die uitspraak? Beveel hy dit? Vra hy dit? Is dit 'n manier om iemand die deur te wys – met ander woorde – hom weg te jaag? Dit is duidelik dat die konteks waarin die uitspraak gemaak word 'n belangrik rol speel in die beantwoording van die vraag na die krag of bedoeling van die uitspraak.

In 'n poging om die krag van 'n uitspraak te bepaal is aanvanklik na sogenaamde handeling-werkwoorde of ‘performative verbs’ gesoek (vgl Austin 1970: 251). Hierdie werkwoorde word gewoonlik geassosieer met sekere rituele soos in die geval van 'n huweliksluiting of doopseremonie.⁶

In 'n verdere poging om die vraag na die krag wat in 'n uitspraak lê, te beantwoord moet ook onthou word dat, in die uitspraak wat gemaak word, 'n handeling verrig word. Hierdie handeling vind op verskillende wyses plaas. Die volgende drie handeling, wat gelyktydig plaasvind, kan as volg beskryf word:

- Lokutiewe handeling: die uitspraak van 'n sin met 'n vasgestelde of bepaalde betekenis of verwysing. Alle uitdrukkings het 'n kennis- of

⁶ Daar is 'n aantal vereistes waaraan voldoen moet word om hierdie handeling tot suksesvolle afhandeling te bring. Levinson (1983:229) verwys na Austin se uiteensetting van die verskillende vereistes waaraan voldoen moet word. Daar moet byvoorbeeld 'n spesifieke konvensionele prosedure wees wat gevolg moet word; die persone wat die ritueel uitvoer moet daartoe bemaagtig wees; die prosedure moet korrek en volledig uitgevoer word en daar moet 'n behoefte by al die partye wees om aan die ritueel deel te neem.

inligtingoordrag funksie en bevat ook 'n aspek wat handeling na vore bring. Laasgenoemde kan direk of indirek wees.

- Illokutiewe handeling: die maak van 'n stelling, aanbod, belofte, ensovoorts. Hierdie stelling, belofte of aanbod word gemaak deurdat dit op 'n manier verbind is aan 'n krag of dwangmatigheid wat gewoonlik met die uitspraak geassosieer word. Hierdie illokutiewe krag wat aan 'n uitspraak verbind word, kom na vore deurdat die uitspraak gemaak word in 'n konteks waar daar aan sekere toepaslikheidsvoorwaardes voldoen word. Huang (2006: §2192) omskryf 'n illokutiewe handeling as volg:

“When we say something, we usually say it with some purpose in mind. This is the illocutionary act. In other words, an illocutionary act refers to the type of function the speaker intends to fulfil, or the type of action the speaker intends to accomplish in the course of producing an utterance. It is an act defined within a system of social conventions. In short, it is an act accomplished in speaking.”

Amante (1981:89) definieer 'n illokutiewe spreekakte as volg: “An illocutionary act is performed *in* the saying of some sentence ... while a perlocutionary act is done *by* saying some sentence which then produces a consequence in the hearer following the actual verbal act” (kursivering Amante). Voorbeelde van illokutiewe uitsprake is beskuldigings, gelukwensinge, om toestemming te gee, etikettering, om beloftes te maak, om iets te weier, om gedurig te kla en mor, om iemand te bedank, grappe te maak, te vloek, ensovoorts. Hierdie soort illokutiewe uitsprake wat deur die sosiale omgewing en tradisie gevorm word, word ook as eksplisiete handelingskragte (explicit performatives – Levinson 1983:224), beskryf.

- Perlokutiewe handeling: deur die uitspraak word sekere effekte of reaksies by die hoorders ontlok. Hierdie effekte word grootliks beïnvloed en bepaal deur die konteks waarin die uitspraak gemaak word. Huang (2006: §2210) vat die omskrywing van `n perlokutiewe uitspraak goed saam as hy sê: “Finally, a perlocutionary act concerns the effect an utterance may have on the addressee. Put slightly more technically, a perlocution is the act by which the illocution produces a certain effect in or exerts a certain influence on the addressee.”

Die verskil tussen die illokutiewe en `n perlokutiewe uitspraak lê daarin dat `n illokutiewe uitspraak se krag in die konvensionele gebruik van die uitspraak te vinde is terwyl `n perlokutiewe uitspraak s'n deur die konteks bepaal word. Huang (2006: §2219) som die verskil tussen illokutiewe en perlokutiewe uitsprake as volg op:

“While there are unclear cases, the main differences between illocutions and perlocutions can be summed up as follows. In the first place, illocutionary acts are *intended by the speaker*, while perlocutional effects are not always intended by him or her. Secondly, illocutionary acts are *under the speaker's full control*, while perlocutionary effects are not under his or her full control. Thirdly, if illocutionary acts *are evident*, they become evident as the utterance is made, while perlocutionary effects are usually not evident until after the utterance has been made. Fourthly, illocutionary acts are in principle *determinate*, while perlocutionary effects are often indeterminate. Finally, illocutionary acts are *more*, while perlocutionary effects are less conventionally *tied to linguistic forms*” (kursivering Huang).

Dit is dus duidelik dat die konteks waarin `n uitspraak gemaak word, `n baie belangrike rol speel om die illokutiewe en veral die perlokutiewe kragte te kan begryp. Sbisa en Fabbri (1980:303) sê die volgende omtrent die konteks:

“The relation between illocutionary act and context can be stated more precisely in terms of presuppositions, that is, conditions for the appropriate performance of a given illocutionary act that must be satisfied by the context if the speaker is to carry out his/her intention successfully.”

Dus: die presupposisies van die illokutiewe handeling tesame met die kommunikatiewe bedoeling van die spreker, die sogenaamde illokutiewe punt of essensiële voorwaarde van handeling, vorm `n stel nodige en voldoende voorwaardes vir die toepaslike uitvoer van die illokutiewe handeling.

Wat die hele proses van spreekaktes meer kompleks maak is dat dieselfde taalkundige uitspraak verskillende illokutiewe aksies of kragte kan hê. Huang (2006: §2199) stel dit as volg:

“It should be mentioned at this point that the same linguistic expression can be used to carry out a wide variety of different speech acts, so that the same locutionary act can count as having different illocutionary forces in different contexts.”

1.3.3.2 Indirekte spreekaktes

Wanneer van die veronderstelling uitgegaan word dat daar `n ‘letterlike’ of direk afleibare krag aan `n illokutiewe uitspraak verbind is (perlokutiewe trefhandelingskrag), kom die vraag na ‘indirekte’ of nie-direk afleibare kragte wat in `n uitspraak is, na vore. Soos reeds vermeld kom direk afleibare kragte in `n uitspraak na vore in sekere handelingswerkwoorde (‘performative verbs’) en in die drie hoofsinntipes te wete imperatiewe, vraende en verklarende sinne wat elkeen sy eie kenmerkende, en deur die tradisie daaraan verbonde, kragte bevat.

Indirekte spreekaktes word dan gesien as enige ander uitsprake wat nie aan hierdie twee direk afleibare kragte voldoen nie. Hierdie siening bring egter baie probleme na vore wat deur pragmatici op verskillende wyses verklaar word. Die probleem kom na vore deurdat 'n vraende uitspraak byvoorbeeld in sy oppervlakkige vorm die illokutiewe, direkte krag van 'n vraag bevat, maar op sy dieper vlak dié van bv 'n aanklag. Hierdie dieper betekenis of handelingskrag word na vore gebring deurdat die konteks waarin die uitspraak gemaak word, in ag geneem word. Daar word dus sekere afleidings gemaak om tot hierdie indirekte spreekakte te kom.

Daar is heelwat afleidingsteorieë wat almal aan sekere belangrike eienskappe moet voldoen. Levinson (1983:270) wys op die volgende:

“(i) The literal meaning and the literal force of an utterance is computed by, and available to, participants.” Bogenoemde uiteensetting van spreekaktes is hier ter sake.

“(ii) For an utterance to be an *indirect* speech act, there must be an inference-trigger, i.e. some indication that the literal meaning and/or literal force is conversationally inadequate in the context and must be ‘repaired’ by some inference.

“(iii) There must be specific principles or rules of inference that will derive, from the literal meaning and force and the context, the relevant indirect force.” Hier kom die aspek van implikatiewe (sien 3.3) in spel.

“(iv) There must be pragmatically sensitive linguistic rules of constraints, which will govern the occurrence of, for example, pre-verbal *please* in both direct and indirect requests” (kursiverings Levinson).

Wanneer op indirekte wyse gekommunikeer word moet die spreker en hoorder meer as gewoonlik vertrou op die gemeenskaplike agtergrondinligting. Hierdie

inligting bestaan uit beide linguistiese en nie-linguistiese bronne. Die inligting wat so bekom word dien as voor die handliggende kennis en enige afwyking daarvan by wyse van kontrasterende standpunte of indirekte kommunikasie, skep die moontlikheid vir ironie. Amante (1981:80) merk op: “Knowledge of the social system, manners, principles governing conversations, shared background and knowledge of speech acts all contribute to our awareness of irony.” Hierdie kennis skep `n stel verwagtings wat in die proses van die verhaal opgebou kan word sodat dit later by wyse van teenstellings, weerspreek word. Sodoende word die indirekte kennisoordrag `n bron van ironie. Dit is weer Amante (1981:80) wat dit duidelik beklemtoon: “The basic structure of all types of irony consists of a set of expectations which are deliberately projected so they later may intentionally be negated.” Hierdie teenstellende weergawe kan egter ver verwyderd in `n drama of narratief voorkom. Wanneer dit gebeur word daar `n aantal verwysings in die teks gevind wat die leser help om die verband te trek. Hierdie verwysings kom voor in herhalende sleutelwoorde, woorde wat eie aan die outeur is, byvoorbeeld *hapax legomena*, betitelings, ens. Wat die verbande moeilik maak is dat hierdie teenstellende weergawe nie altyd so pertinent en duidelik gemaak word nie.

Ironie en ander soortgelyke stylfigure resorteer dus onder indirekte spreekaktes. Amante (1981:80) beklemtoon dit deur te sê: “Ironic speech acts clearly are indirect speech acts, ones that communicate their covert negatives using seemingly ‘normal’ speech acts as a vehicle.” Om die indirekte krag of betekenis van `n ironiese uitspraak te vind, behels die toepassing van spreekaktes, implikatiewe en deiksis.

1.3.3.3 Implikatiewe

Suksesvolle kommunikasie strek veel wyer as bloot die geuiterde woorde of sinne. Dit bou op veronderstellings. Hierdie veronderstellings is te vinde by die hoorder en

spreker. Alle deelnemers aan die kommunikasieproses moet oor 'n sekere kennis en sekere gedeelde betekeniswaarde van woorde beskik, asook sekere gedeelde oortuigings. Daarom kan kommunikasie suksesvol wees slegs wanneer hierdie veronderstellings gedeel en gerespekteer word. Hoe verder die styl van kommunikasie van die veronderstellings beweeg, hoe meer abstrak en teoreties raak die kommunikasieproses.

Hierdie veronderstellings word implikatiewe of gespreksimplikatiewe ('conversational implicature' – Levinson 1983:97), genoem.

Implikatiewe kan omskryf word as 'n aantal algemene grondbeginsels in die taal wat onderliggend (en veronderstellend) aan alle kommunikasie is. As sulks is dit een van die belangrikste aspekte van pragmatiek. Dit dien as verklaringsprinsipe vir die vreemde verskynsel in taal dat 'n mens een ding kan sê en meer as een betekenis kan veronderstel. Levinson (1983:97) gebruik die volgende voorbeeld om hierdie punt te illustreer:

"A: Can you tell me the time?

B: Well, the milkman has come."

Met hierdie voorbeeld wil hy wys op die veronderstelling dat beide persone in die gesprek weet dat die melkman op 'n sekere tyd kom en dat dit dus later is as dié tyd.

Hy lig dan die veronderstelde kommunikasie (maw die implikatiewe) wat agter die vraag en antwoord lê, as volg uit:

"A: Do you have the ability to tell me the time of the present moment, as standardly indicated on a watch, and if so please do so tell me.

B: No, I don't know the exact time of the present moment, but I can provide some information from which you may be able to deduce the approximate time, namely the milkman has come."

Implikatiewe dien as grond of vertrekpunt waarvandaan hoorder en spreker kommunikeer. Dit is dus 'n teorie oor hoe mense taal gebruik en dien as beskrywing van 'n **afleidingsteorie** waarvolgens taal funksioneer. Hierdie afleidings word egter vanuit sekere algemene prinsipies of grondbeginsels gemaak. Implikatiewe word dus (1) afgelei van wat gesê word, en (2) met die veronderstelling dat die koöperatiewe beginsel (sien onder) ten minste nagekom word.

Woorde met 'n algemene betekenis soos *wel*, *in elk geval*, *asook*, *en*, *as*, en vele soortgelykes kry 'n spesifieke betekenis wanneer die implikatiewe wat onderliggend aan die diskoers lê, in ag geneem word.

Daar bestaan egter vele grondbeginsels of reëls waarvolgens implikatiewe afgelei kan word. Levinson (1983:100) verduidelik die teorie van Grice wat hy tydens die William James lesings in 1967 aangebied het. In hierdie uiteensetting wys Grice op die wyse waarop taal gebruik word en verduidelik dat daar 'n stel oorkoepelende veronderstellings is wat gesprekvoering reël. Hierdie stel reëls noem Grice "maxims of conversation". Samevattend dui dit op 'n algemene koöperatiewe beginsel. Levinson (1983:101) dui die reëls as volg aan:

(1) Die koöperatiewe beginsel. Maak jou bydrae soos wat dit verwag word, tydens die oomblik wanneer dit verwag word, volgens die doel of rigting waarin die gesprek beweeg.

(2) Die beginsel van kwaliteit. Probeer om jou bydrae 'n ware een te maak en moet veral nie sê wat jy dink of glo vals is nie en waaroor jy nie genoegsame getuienis beskik nie.

(3) Die beginsel van kwantiteit. Gee genoegsame inligting, soos wat nodig is vir die doel van die gesprek.

Moet ook nie meer inligting gee as wat nodig is nie (vgl Holdcroft 1983:504).

(4) Die beginsel van relevansie. Maak jou bydrae relevant ten opsigte van die doel van die gesprek.

(5) Die beginsel van wyse. Wees duidelik en spesifiek. Vermoed dus onduidelikhede en dubbelsinnighede.

Samevattend sê hy: "... these maxims specify what participants have to do in order to converse in a maximally efficient, rational, co-operative way: they should speak sincerely, relevantly and clearly, while providing sufficient information" (Levinson 1983:102).

Alhoewel almal nie spesifiek volgens hierdie beginsels praat nie, is dit tog op een of ander vlak teenwoordig. Meesal is die veronderstelling dat gesprekvoerders hierdie beginsels sal nakom, 'n uiters belangrike hulpmiddel in suksesvolle kommunikasie. Wanneer iemand iets sê wat oënskynlik nie sinvol is nie, soek die gespreksgenoot na 'n dieper betekenis omdat hy/sy veronderstel dat bogenoemde beginsels eerbiedig word.

Daarom kan die volgende vraag sinvol beantwoord blyk te wees:

"Woon Jan langs Gert en Sannie?"

"Ek het 'n rooi Volkswagen Kewer gereeld daar sien staan."

Op die oog af lyk dit asof die beginsels van kwaliteit en relevansie nie nagekom is nie, totdat die antwoord op 'n dieper vlak bedink word. Dit doen gesprekvoerders omdat hulle veronderstel dat die koöperatiewe en die ander beginsels nagekom word. Die vraagsteller maak dan die afleiding dat Jan 'n rooi Volkswagen Kewer besit en omdat dit gereeld daar staan, hy waarskynlik daar woonagtig is.

Deurdat aanvaar word dat hierdie beginsels,(implikatiewe), nagekom sal word, word aan die hand hiervan afleidings gemaak wat die interpretasieproses laat geluk.

Wat baie belangrik is in die opspoor van ironie en soortgelyke stylfigure, is die sogenaamde ‘**floating of a maxim**’ (Huang 2006: §735). Hiermee word bedoel dat ’n spreker doelbewus een of meer van bogenoemde gespreksbeginsels nie nakom nie. Wanneer dit gebeur en daar word tog aanvaar dat die spreker sinvol wil kommunikeer, dwing dit die hoorder om te soek na ander betekenisse wat die spreker wil oordra. Hierdie dieper vlak betekenisse is gewoonlik ironies, sarkasties of ’n soortgelyke stylfiguur.

Tog blyk dit moeilik om op ’n bloot pragmatiese vlak die opsporing van ironie te omskryf. Levinson (1983:159), in sy analisering van metafoor as ’n voorbeeld van die ‘floating of a maxim’, kom tot die gevolgtrekking dat die opspoor van metafoor nie net op die vlak van pragmatiek lê nie. Dit wat hy van metafoor sê, geld myns insiens ook van ironie in die sin dat die psigologiese vermoë by interpretasie nie net teenstellend van toepassing is nie, maar ook analogies:

“One important consideration with respect to metaphor is that it is, perhaps, too much to ask of a pragmatic theory that it should actually give us an account of what is clearly a perfectly general and crucial psychological capacity that operates in many domains of human lives, namely the ability to think *analogically*.”(kursivering Levinson).

1.3.3.4 Deiksis

Die aanduiders in ’n taal wat die verhouding tussen taal en die omgewing aandui, word gewoonlik deiksis-woorde of –aanduiders genoem.⁷ Die term is afkomstig van die Griekse werkwoord, δείκνυμι, wat met ‘aandui’ of ‘bekend maak’ vertaal kan word. Dit word allerweë aanvaar dat deiksis belangrik is vir die psigologiese,

⁷ Deiksis kom tipies voor by voornaamwoorde en het dus ’n verwysingsfunksie wat as deiktiese funksie of doodgewoon deiksis bekend staan. Deiksis noem of beteken dus nie dit waaroor gepraat word nie, maar dui dit aan of verwys daarna. Deiksis is dus altyd binne ’n bepaalde konteks gerig op die sake wat in die situasie aanwesig is.

filosofiese en linguistiese benaderinge tot die analisering van taal. Die spesifieke woorde en aspekte in `n taal wat na die omgewing verwys, is meesal persoonlike voornaamwoorde, werkwoordtye, sommige bywoorde van plek en tyd, aanwysende voornaamwoorde en `n aantal grammatikale eienskappe wat direk aan die omstandighede waarin die uitspraak gemaak is, verbind word. Levinson (1983:54) beskryf die rol van deiksis soos volg:

“Essentially, deixis concerns the ways in which languages encode or grammaticalize features of the **context of utterance** or **speech event**, and thus also concerns ways in which the interpretation of utterance depends on the analysis of that context of utterance” (kursivering Levinson).

Deiksis het dus te doen met die wyse waarop `n taal aspekte van die omstandighede waarin gepraat word, enkodeer. Sodoende het dit ook `n rol in die wyse waarop so `n uitspraak gedekodeer word.

Die rol van deiksis raak duideliker wanneer onthou word dat taal eintlik bedoel was om op `n persoon-tot-persoon wyse gebesig te wees. Wanneer hierdie situasie nie meer bestaan nie, kom die rol van deiksis sterk op die voorgrond.

Die tradisionele kategorieë waarin deiksis-woorde geplaas word, is persoon, plek en tyd. Die rede vir hierdie driedeling word deur Huang (2006: §2798) as volg verduidelik: “The *raison d’être* behind this tripartition is that all ‘pointing’ is done by human beings, and therefore all ‘pointing’ expressions have to be related to the uttering person, the place of utterance, and the time of utterance.”

Daarby word daar ook soms twee verdere kategorieë, naamlik dié van sosiale en diskoersdeiksis, gevoeg. Hardmeier en Huntziker-Rodewald (2006:20) lig die belang van eersgenoemde drie kategorieë as volg uit:

“Es kann als universelles Prinzip sprachlicher Kommunikation gelten, dass jede Sprechhandlung und jedes Kommunikationsangebot an der Origo seines Autors ausgerichtet ist, d.h. an seinem operativen Bewusstsein des Ich/Wir-Jetzt-Hier-Gegenüber-einem-Du/Ihr. An der in diesem Schnittpunkt zentrierten Perspektive wird mit Hilfe der Deiktika – der Zeigewörter der personalen, temporalen sowie lokalen Deixis – Ziegefeld jedes Kommunikationsangebots ausgerichtet. Somit können an der Art und Weise, wie diese Zeigewörter in einem Textprodukt eingesetzt sind, die raum-zeitliche Orientierung eines Kommunikationsangebots und die darin angelegten personal-interaktiven Positionierungen erfasst und erschlossen werden.”

Dit is belangrik om in ag te neem dat deiksis altyd op 'n egosentriese wyse in taal na vore kom. Deiktiese uitdrukking is geanker aan spesifieke punte in die kommunikasie-gebeure wat die deiktiese middelpunt genoem word. Die sentrale persoon is die spreker, die sentrale tyd is die tyd wat die spreker die uitspraak maak en die sentrale plek is die spreker se posisie. Verder is die diskoersmiddelpunt die plek in die diskoers waar die spreker hom bevind. Die sosiale middelpunt is dan die spreker se sosiale status of rang relatief in verhouding tot die ander deelnemers aan die diskoers.

1.3.3.4.1 Persoondeiksis

Persoondeiksis het te doen met die enkodering van die rol van deelnemers in die spraakgebeure. Soos wat die sprekers wissel, wissel die deiktiese middelpunt. Die eerste persoon is die grammatiese uitdrukking van die spreker se eie verwysing, die tweede persoon die verwysing na een of meer aangesprokenes en die derde persoon die enkodering van persone of aspekte wat nie geadresseerdes of sprekers is nie.

1.3.3.4.2 Tyddeiksis

Tyddeksis behels die enkodering van tydsaspekte relatief tot die tyd wanneer die uitspraak gemaak word. Hierdie tyd van uitspraak word gewoonlik koderingstyd genoem in onderskeiding met die tyd wanneer die uitspraak ontvang word, die sogenaamde ontvangstyd (vgl Levinson 1983:62). Tyddeksis kom gewoonlik voor in bywoorde van tyd en terme soos *gister*, *vandag*, *verlede jaar*, ensovoorts.

Huang (2006: §2890) wys op die twee maniere waarna na tyd gekyk kan word:

“Generally speaking, the passage of time is represented in two distinct ways: (i) to regard time as constant and the ‘world’ as moving through time from the past into the future, and (ii) to think of the ‘world’ as stable and of time as flowing through the ‘world’ from the future to the past. Thus, in terms of the ‘moving world’ metaphor (i), we can talk about ‘the years ahead’; on the other hand, in terms of the ‘moving time’ metaphor (ii), we can talk about ‘the coming years’.”

1.3.3.4.3 Plekdekisis

Plekdekisis is die term wat gebruik word om die ruimtelike posisie van die deelnemers in die gesprek aan te dui. Die meeste tale maak `n onderskeid tussen proksimaal (naby die spreker) en distaal (naby die geadresseerdes). Huang (2006: §5406) noem plekdekisis ‘space deixis’ en definieer dit as volg: “... the specification of location in space relative to that of the participants at utterance time in a speech event.”

1.3.3.4.4 Sosiale deiksis

Sosiale deiksis is die wyse waarop die sosiale onderskeidings in die gemeenskap waarin die uitspraak gemaak word, vertaal word. Dit gaan spesifiek oor die enkodering van die sosiale verhouding tussen die spreker en geadresseerdes. Die terme waarin dit gewoonlik na vore kom is titels, vokatiwe, aanspreekvorme en beleefdheidsvorme.

Malina en Neyrey (1988:36) wys op die belangrike rol wat betiteling of etikettering speel. Volgens hulle is etikettering 'n eienskap wat in elke taal voorkom en wat nodig is om grense te trek sodat rolspelers kan weet wanneer hulle hul in sosiaal aanvaarbare posisies bevind. Wanneer 'n persoon buite orde is, is hy/sy 'onrein' of sosiaal onaanvaarbaar. Om so 'n persoon aan te dui, word sekere titels of etikette by wyse van stigmatisering aan 'n persoon gevoeg. So 'n persoon is dan uit plek: "... persons 'out of place' require evaluation and assessment. And just as things 'out of place' are labelled with special names that mark and interpret such items as worthy of disgust, exhilaration or simply being ignored, so too with people and their stigmas and titles."

Etikettering en betiteling kan ook 'n belangrike rol speel in die identifisering van ironie deurdat 'n persoon in 'n sekere omstandigheid op 'n sekere titel aangespreek word terwyl die titel juis op iets of iemand anders in 'n ander plek in die diskoers dui. Dieselfde woord of woorde in verskillende persone se monde of in verskillende kontekste gee ook daaraan 'n totaal ander, en soms, ironiese betekenis.

So vind ons byvoorbeeld die herhalende gebruik van ἡγεμῶν (goewerneur, OAV) in Matteus 27:11 ev. Hier dui dit op Pilatus wat as goewerneur funksioneer. Wanneer dit egter teen die agtergrond van Matt 2:6 se profetiese voorspelling gelees word (ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος) (uit jou sal 'n leidsman voortkom, OAV), kom die trefhandeling van die woord duidelik na vore. Die

g(G)owerneur wat voorspel word as leier vir sy volk, bevind hom voor 'n goewerneur wat deur hierdie volk as die groot gesagdraer gesien word.

Ons ervaar ook 'n ironiese teenstelling tussen hoe Jesus voorgestel word in die name wat aan Hom verbind word. Die tradisionele gesagsposisie wat bv aan κύριος gekoppel word, klop glad nie met wat met Jesus as draer van dié titel gebeur nie.

Die titel “Seun van die mens” verwys volgens Combrink (1980:89) na drie aspekte van Jesus se optrede, te wete 1. sy nederige lewenswandel; 2. sy lyding, sterwe en opstanding, en 3. sy koms op die wolke. Dn 7:13 is hier ter sprake waar voorspel word dat die Seun van die mens op die wolke gaan kom. Combrink (1980:89) maak die volgende opmerking: “Dit is dus duidelik dat hierdie titel in Matteus gebruik word om Jesus se gesag en outoriteit, wat uiteindelik deur almal erken sal word, te beklemtoon (vgl ook 26:53 en Dn 7:9vv).” Juis Hy wat Seun van die mens en die gesagsfiguur van Dn 7 is, word telkens bloot as 'n mens beskou en derhalwe verwerp. Die wyse waarop hierdie titel op Jesus van toepassing gemaak word, dien as sosiale deiksisaanduider om op ironiese wyse Jesus se verskuilde hoëre status uit te lig.

1.3.3.4.5 Diskoersdeiksis

Diskoersdeiksis word ook soms teksdeiksis genoem aangesien dit uitdrukkings in 'n diskoers is wat na ander plekke en gebeure in 'n diskoers verwys. Huang (2006: §3358) definieer dit as volg: “Discourse deixis is concerned with the use of a linguistic expression within some utterance to point to the current, preceding or following utterances in the same spoken or written discourse.”

1.3.3.5 Presupposisies

Presupposisies of veronderstellings kan ook as 'n afleidingsteorie gesien word, maar waar implikatiewe vanuit die gesproke woord vorentoe gerig is (maw die effek wat dit veronderstel), is presupposisies terugwaarts gerig. Daar moet gelet word dat die term, “presupposisie” nie die algemene betekenis van ‘veronderstelling’, soos in die omgangstaal gebruik word, het nie. Hier word dit as 'n tegniese term in die konteks van pragmatiek gebruik. Pragmatiese presupposisies kan beskou word as die verhouding tussen 'n spreker en die toepaslikheid van 'n uitspraak in sy konteks. Woorde staan dus in 'n interaktiewe verhouding met objekte buite die teks. In semantiek word hierdie objekte referente genoem. Robbins (1996:6) maak hieroor die volgende opmerking: ‘Perhaps, then, the ‘referents’ are simply firmly held values, beliefs and convictions that an individual creates out of emotional and psychological needs and desires.’ Die konteks is dus nie bloot die fisiese omgewing waarbinne die teks tot stand gekom het nie, maar ook die waardes, normes en sielkundige behoeftes en dryfkragte wat in die samelewing bestaan het.

Presupposisies word meesal gedefinieer vanuit die siening dat dit onder negasie steeds van krag bly. 'n Definisie wat vanuit die veronderstelling gemaak word, lui dan só: presupposisies kom voor en is steeds effektief, selfs wanneer die sin wat die presupposisie bevat, in die negatief gestel kan word.

Die volgende voorbeeld kan dit duideliker maak:

1. Jan was in staat om betyds te stop.

Hieruit kan die volgende afleidings gemaak word:

2. Jan het betyds gestop.

3. Jan het probeer om betyds te stop.

Wanneer sin 1 in die negatief gestel word, lui dit so:

4. Jan was nie in staat om betyds te stop nie.

Vanuit hierdie negatiewe stelling kan nie sin 2 afgelei word nie. Maar sin 3 kan van beide die eerste, positief gestelde sin en die negatiewe sin, 4, afgelei word. Die presupposisie van sin 1 is dan sin 3.

Daar bestaan `n omvattende lys van grammatikale vorme wat as bron van presupposisies geld (vgl Levinson 1983:181 ev). Hierdie vorme word presupposisie-aktiveerders genoem. Hierdie lys bevat onder andere werkwoorde wat `n veranderde toestand uitdruk (stop, ophou, staak om te voortgaan om te ...); herhalings (weer, herstel, herlaai, vir die ...ste keer); werkwoorde wat oordele uitspreek (aankla, beskuldig, kritiseer); sinsdele wat tydelikheid uitdruk (sedert, voordat, terwyl, nadat); vergelykings en teenstellings (ook, in reaksie op, vergelykende pare – hy-haar; hulle-ons) en nog vele meer.

1.4 `n Voorlopige tekspragmatiese benadering

Jonker (2003:9), in navolging van Hardmeier (1990), maak `n uiteensetting van die strukturelemente van `n narratief. Die bedoeling van hierdie uiteensetting is om `n benaderingswyse tot die tekspragmatiese, hermeneutiese interpretasieproses voor te stel. Hierdie model dien in hierdie navorsing as vertrekpunt om die nut van die ironiese komponent in die tekspragmatiese benadering in die vervullingsitate in Matteus te bestudeer.

Ten opsigte van hierdie model wys Hardmeier en Hunziker-Rodewald (2006: 19ev) op die belangrikheid van deiksis en die verskillende agtergronde waarteen `n teks benader moet word. Hulle beskou die teks as `n kommunikasieproduk wat in `n spesifieke tydruimte en situasie ontstaan het. Die rolspelers in `n teks herinterpreteer die eksterne faktore waarin die teks ontstaan, en sodoende word

hierdie faktore subjektief voorgestel. Dieselfde geld ook die outeur se perspektief en die perspektief wat die outeur in die geïmpliseerde leser veronderstel. Hierdie perspektiewe lê in die teks ingebed. Die sosio-kulturele agtergrond, soos die outeur dit interpreteer, word ook in die teks teruggevind.

Jonker (2003:9 ev) wys daarop dat tekste volgens Hardmeier gesien word as 'n medium maar ook die resultaat van die interaktiewe proses van die narratief. Hierdie tekstruktuur word gevorm deurdat die outeur aan sekere vereistes moet voldoen. Hierdie vereistes behels die volgende:

1. Die outeur moet 'n verstaansraamwerk verskaf deurdat hy/sy sekere detail en agtergrondinligting verskaf. Hierdie detail word vervat in deiksis, presupposisies en implikatiëe.
2. Hierdie inligting moet saamgevat word sodat sy/haar argument verstaanbaar gemaak kan word;
3. Die inligting word op 'n manier gekondenseer. Alhoewel dit lyk asof dit om dieselfde saak gaan as in punt 2 hierbo, gaan dit egter hier om die feit dat die outeur, in die proses van inligtingoordrag, 'n seleksie moet maak. Alle inligting tot sy/haar beskikking kan nie oorgedra word nie. Daar moet 'n keuse van beskikbare inligting gemaak word sodat die bedoeling van die outeur duidelik gekommunikeer kan word.

Die benaderingswyse tot die bestudering van narratiewe en direkte rede tekste ("Redetexte") verskil. Die benaderingswyse tot direkte rede tekste behels die volgende:

- Die spreker is die kommunikatiewe sentrum en hierdie sentrum verwissel soos wat die sprekers in die proses van kommunikasie verwissel. Hier is die verskillende deiksiswoorde wat tyd, plek en persoon aandui, baie belangrik.

Die sosiale posisies van die rolspelers in die kommunikasieproses en die moontlike afwyking daarvan, moet in ag geneem word.

- Deelgenote aan die kommunikasieproses word beïnvloed deur die bydraes van ander sprekers. Hierdie beïnvloeding kan gevind word in die verskillende spreekaktes.
- Die onderwerp onder bespreking word 'n kommunikatiewe wêreld ("besprochene Welt" Hardmeier: 1990:61-62) genoem.

Die vervullingsitate kan ook as direkte rede tekste geag word deurdat die aanhalings uit die Judese geskifte as gespreksgenote gesien kan word. Die "sosiale posisie" van die gespreksgenoot (hier dan die aanhaling) asook die verwisseling van die kommunikatiewe sentrum sal dus ook hier ter sprake wees.

Narratiewe tekste is eintlik 'n spesiale vorm van gesprek. Anders as direkte rede is die kommunikatiewe wêreld nie die tema van narratiewe tekste nie. In narratiewe tekste word egter 'n narratiewe wêreld tot stand gebring wat verskil van die situasie waarin die narratief vertel word (Jonker 2003: 10). Hierdie verskil kom na vore in deiksis. In die narratief word 'n eie tyd-plek-persoon-verwysingsraamwerk geskep.

In die narratief word die hoorders nie direk, soos in die geval van direkte rede, beïnvloed nie, maar deurdat hulle hul met die karakters in die narratief identifiseer.

Wanneer die tekste tekspragmaties bestudeer word, word bogenoemde linguisties-tekstuele komponente in ag geneem. In die geval van narratiewe tekste moet direkte rede uitsprake geïdentifiseer word en veral aandag gegee word aan die oorsprong en ontvangs van die direkte rede. Die narratiewe wêreld kom na vore in die sistematiese beskrywing van tyd, plek en persoon (deiksis). Werkwoordtye moet in ag geneem word asook spreekaktes.

Dit is duidelik dat in beide narratiewe en direkte rede tekste aandag gegee word aan deiksiswoorde en spreekaktes. Die bedoeling daarvan is om die tekstuele

bedoeling “Textkohärenz” (Hardmeier 1990:75), te identifiseer. Dit gaan dus om die pragmatiese agtergrond van die teks, of om die doel van die teks te ontdek.

Jonker (2003:12) merk op: “A next stage in the text-pragmatic approach would therefore be to form hypotheses about the possible intentions of the text, as well as the communication situation in which it was embedded.” Hier word aandag gegee aan die kondensering wat die outeur gedoen het.

Wanneer die verskillende moontlike kontekste waarin die teks mag voorkom, bestudeer word, moet gelet word op teks-interne en teks-eksterne kontekste. “These bigger contexts can be identified along the contours of the macro-communicative structure of the particular text” (Jonker 2003:12). Teks-interne getuienis van die konteks kom na vore deurdat die verskillende pragmatiese komponente soos hierbo uiteengesit, in ag geneem word.

Teks-eksterne getuienisse van die konteks word bestudeer deurdat die historiese, sosiale en kulturele omgewing waarin die teks voorkom, ondersoek word.

Hierdie model sal verder uitgebrei word, nadat `n omskrywing van ironie as pragmatiese komponent onder oë geneem is.

1.5 Samevatting

Pragmatiek word vanuit verskillende hoeke bestudeer. Vir die doel van hierdie studie val die fokus op die taalkundige eiendomlikheid van `n uitspraak. Vir die bestudering van die Bybel speel pragmatiek `n uiters belangrike rol deurdat dit vra na die effek wat `n uitspraak op sy hoorders het of behoort te hê. Pragmatiek word dus gedefinieer as spreke of uitinge wat handeling by die hoorder tot gevolg het. Vir die bestudering van pragmatiek is die konteks waarin die uitspraak gemaak word van groot belang. Met die konteks word die omgewing van die outeur sowel as die ontvanger bedoel.

Die basis waarop suksesvolle kommunikasie kan geskied, word deur een van twee wyses verklaar, te wete deurdat die uitspraak aan sekere gespreksvereistes voldoen of deur institusionalisering sodat die ontvanger dit dus outomaties begryp.

In pragmatiek as interpretasiemodel speel die narratiewe model 'n belangrike rol.

Wanneer pragmatiek bestudeer word, is dit belangrik dat die verskillende taalkundige komponente, te wete spreekaktes, implikatiewe, presupposisies en deiksis, onder oë geneem word.

Spreekaktes verwys na drie handelinge, te wete lokutiewe, illokutiewe en perlokutiewe, wat plaasvind wanneer 'n uitspraak gemaak word. Daar is ook indirekte spreekaktes waar 'n nie-direk afleibare krag wat in 'n uitspraak vervat is, na vore kom. Hierdie indirekte of nie-direkte betekenis kan opgespoor word deurdat die konteks waarin die uitspraak gemaak word, die subtile afleidingstekens ("inference-triggers") en die sg "floating of a maxim", die nie-nakoming van implikatiewe, in ag geneem word. Die perlokutiewe trekhandeling is nie onder beheer van die spreker nie deurdat ander en nuwe trefhandelinge aan 'n illokutiewe spreekakte gevoeg mag word. In hierdie opsig speel die konteks 'n groot rol.

Indirekte spreekaktes is vir die bestudering van ironie baie belangrik aangesien ironie as indirekte spreekakte 'n meerdere of dieperliggende betekenis as die letterlike na vore wil bring.

Implikatiewe behels die algemene gesprekvoorwaardes wat nagekom moet word om kommunikasie suksesvol uit te voer. Dit word samevattend as die koöperatiewe beginsel beskryf en handel oor kwantitatiewe, kwalitatiewe, relevante en saaklike inligtingoordrag.

Deiksis verwys na die taaltermen waardeur die omgewing gekodeer word en word tradisioneel ingedeel in persoon-, plek- en tyddeiksis. Daar word ook soms verwys

na sosiale en diskoersdeiksis. Vir die dekodering van die teks is dit dus baie belangrik.

Presupposisies behels die aspekte in die kommunikasieproses wat verwys na gemeenskaplike uitgangspunte en kennis wat by die outeur en hoorder bestaan.

In die bestudering van ironie word hierdie pragmatiese taalkomponente in berekening gebring op so 'n wyse dat die tekswêreld met sy deelnemers, omgewing en styl waarin die teks oorgebring word, in berekening gebring word.

Hoofstuk 2

Ironie

2.1 Inleiding

In die hoofstuk sal ironie as stylfiguur omskryf word asook die rol daarvan binne die kommunikasieproses tussen die skrywer en sy of haar lesers. Binne die kommunikasieproses is letterlike kommunikasie die mees eenvoudige en daarom ook maklik verstaanbaar. Maar dit is egter ook in baie opsigte 'n saai en verbeeldinglose wyse van kommunikasie. Wanneer egter op indirekte of nie-letterlike wyse gekommunikeer word, word 'n deur geopen wat die ontvanger nooi om aktief deel te neem aan die betekenisgewing van uitsprake. Stylfigure, soos ironie, sorteer onder hierdie indirekte wyse van kommunikasie. Deur gebruikmaking van sodanige stylfigure word die kommunikasiegebeure meer kleurrik en beeldend en skep dit die moontlikheid van verskeie betekenisse wat aan 'n uitspraak verbind kan word. Binne die bestudering van pragmatiek is ironie as indirekte illokutiewe spreekakte, so 'n stylfiguur wat deur hierdie indirekte spreekakte die kommunikasiegebeure verryk en 'n geleentheid skep waarin die ontvanger van die teks intens betrokke kan raak by die ontsyfering van die teks.

2.2 Definisie

Ironie is as studieveld so wydlopieg bestudeer dat 'n mens in 'n groot mate net kan sê dat daar eenstemmigheid onder navorsers is ten opsigte van die problematiese aard daarvan. Johl (1988:10) maak die opmerking:

“Die mees algemene strydpunte hou verband met die volgende: Wat beteken die konsep vandag? Wat het dit vroeër beteken? Wat is die aard daarvan? Hoe bepaal 'n mens ironie? Hoe beskryf 'n mens

ironie?.... Kan die ironie in diens staan van verskynsels (bv. satire, parodie, e.d.) met ander woorde 'n funksie daarvan wees?"

Ironie is dus 'n omvattende studieveld wat moeilik is om raak te vat en te definieer. Wat dit veral moeilik maak is dat dit 'n nie-letterlike uiting is wat wil mislei, maar terselfdertyd ook verstaanbaar wil wees. Die kompleksiteit lê egter nog veel dieper. Colebrook (2004:110) verwys na die feit dat taal as sulks ironies is: "Far from irony being a special case of meaning that departs from stable contextual recognition, we would have to say that all language must mean more than it says, must always exceed the simple determinations of contexts."

Met hierdie besef kom ook die onbeheerbaarheid van betekenisgeving in die spel. Enige uitspraak kan inderdaad 'n ander of meerdere betekenis hê as wat die spreker aanvanklik daarmee bedoel. 'n Mens kan nie by voorbaat alreeds bepaal hoe die potensiaal van 'n teks sou realiseer of aktualiseer nie aangesien jy nie die kragte wat in die teks ingebed is, kan beperk tot sy huidige betekenis nie. Tereg merk Colebrook (2004:125) op: "Narrative is not something 'we' do in order to give ourselves an identity; narrative is an effect of a textuality that exceeds conscious action and intention." Hierdie onbeheerbaarheid van betekenisgeving hang ook saam met die verandering van konteks waarin 'n uitdrukking later weer gebruik kan word. Colebrook (2004:24) skryf hieroor: "For part of what we do when we read literature is to look at what a text can do in contexts beyond its original intent and conventions."

Dit is egter nie net taal en taalgebruik wat ironies is nie, maar die lewe as sulks. Daarom is die filosofie so geïnteresseer in ironie. Colebrook (2004:148) maak oor die ironie van die lewe die volgende opmerking:

"Even traditional irony – the sense of a 'said' that is other than the actual or manifest 'saying' – posits a concept or meaning above the

actual speech acts of life. We imagine that there are ideas – such as justice or the good – that we can never fully instantiate.”

Muecke (1969:3) maak ook vermelding van hierdie wydlopiegheid van ironie: “Getting to grips with irony seems to have something in common with gathering the mist; there is plenty to take hold of if only one could.” Kaufer (1983:452) noem twee redes waarom ironie so moeilik definieerbaar is naamlik dat so `n groot hoeveelheid dinge onder die noemer ‘ironie’ geplaas word dat dit in so `n vae term verval het dat dit weinig betekenis het. Aan die ander kant is die opspoor van ironie so maklik en spontaan dat ons nooit die moeite doen om dit na te vors nie.

Vanuit die geskiedenis kan twee benaderingswyses ten opsigte van ironie onderskei word. Vir die Grieke was daar `n etiese klem op ironie gelê terwyl daar `n meer retoriese aksent by die Romeine voorgekom het. Vir die Romeine was εἰρωνεία dus `n stylfaktor en `n wyse van argumentering. Hier was daar nie `n negatiewe beoordeling aan εἰρωνεία soos dit by die Grieke voorgekom het nie.

Die Grieke het εἰρωνεία oorspronklik dus as `n gedragswyse gesien wat gekenmerk is deur misleiding, hekelende pretensie, veinsery, versluiering en voorwendsel. Johl (1988:17) bevestig hierdie siening wanneer hy sê:

“Die Grieke het die εἰρωνῶν gevolglik beskou as `n geslepe en agterbakse mens wat deur ervaring gekonfyt is in gewetenlose verneukery. ...Hy is van die grootpraterige maar dom ἄλαζών onderskei deurdat hy, weliswaar swak, maar slu was, die geslepe ‘underdog’.”

“Tot die wesenstrekke van die ironie”, skryf Pretorius (1992:190), “behoort ... die teenstelling tussen skyn en werklikheid...” Die ander kenmerke van ironie wat sy uitlig is `n element van onskuld wat deur die ironikus voorgegee word en werklik by die slagoffer van ironie is, asook `n element van distansiestelling, onbetrokkenheid, afsydingheid en objektiwiteit.

Omdat dit so moeilik is om ironie in die vorm van 'n definisie onder woorde te bring, het verskeie skrywers (onder andere Pretorius,1992, Muecke,1969 , en McDaniel,2013) liewers hulle tot 'n ander wyse van omskrywing gewend. Hulle het verskillende elemente of faktore uitgelig wat teenwoordig moet wees sodat 'n uiting as ironie omskryf kan word. Die volgende elemente of komponente word meesal genoem:

- Die element van onskuld of onkundigheid. Baie keer word 'n karakter geskets as 'n selfversekerde, beterweterige persoon wat dan die ideale teiken vir ironie word. Daar sit baie keer 'n element van hovaardigheid en selfverhewendheid in so 'n karakter. (Vgl Luk 18:9-14 waar die selfversekerde Fariseërs uitgebeeld word).
- 'n Kontras tussen die werklikheid en dit wat geuit word. Die indirekte gebruik van taal reflekteer die kontras tussen die uiting en die werklikheid. In 'n ironiese teks is dinge nie soos hulle blyk om te wees nie. Ironie slaag deurdat 'n tweede perspektief of betekenis ingevoeg is waaruit die teks se ooglopende betekenis herinterpreteer moet word. Dit was Aristoteles (384-322 vC) wat begin het om ironie te verduidelik aan die hand van die kontras tussen die εἰρων en die ἄλλαν (vgl Berg, 2014:967). Die werklikheid word meesal saamgestel deur sekere konvensies, oortuigings en veronderstellings. Hierdie gedeelte oortuigings en uitgangspunte is 'n voorwaarde vir spraak en kommunikasie. Die nie-nakoming van die aanvaarde werklikheid of betekenis van 'n uiting, bring ironie na vore. Tereg merk Colebrook (2004:27) op:

“We know a word is being used ironically when it seems out of place or unconventional. Recognising irony, therefore, foregrounds the social, conventional and political aspects of language: that language is not just a logical system but relies on assumed norms and values.”

- Soms is daar ook 'n komiese element teenwoordig.
- Die element van onbetrokkenheid en distansie-stelling. In die opsig vermeld Muecke (1970:37):

“His” (die ironikus) “awareness of the victim’s unawareness invites him to see the victim as bound or trapped where he feels free; committed where he feels disengaged; swayed by emotions, harassed, or miserable, where he is dispassionate, serene, or even moved to laughter, trustful, credulous, or naïve, where he is critical, sceptical, or content to suspend judgement.”

In hierdie opsig word daar soms na God verwys as die Ironikus *par excellence* deurdat God vanweë sy alwetenheid, absoluutheid en alomteenwoordigheid as't ware van bo af oor kennis beskik wat die mens, as slagoffer van ironie, nie weet nie.

- 'n Estetiese element moet ook teenwoordig wees in die sin dat ironie blykbaar altyd geskep word deur iemand wat die gebeure so saamvoeg in sy siening of weergawe daarvan dat ironie daardeur tot stand kom. Hierdie estetiese element gee aan ironie die eienskap van welgevormdheid, van gestruktureerdheid – hetsy bewustelik of onbewustelik. Amante (1981:85) wys daarop dat dit moeilik is om te bepaal of 'n outeur ironie bewustelik of onbewustelik in sy narratief invoeg:

“But it is difficult to prove irony is unintentional or intentional unless we psychoanalyze the author: irony is usually a conscious creation in the main sense of its meaning but there certainly can be unconscious instances of irony that are on the fringe.”

- Die sukses van ironie is afhanklik van die kennis wat die outeur en leser deel en hulle gemeenskaplike perspektief bo die karakters in die storie

en die minder sensitiewe waarnemers bied. Kotze (1987:436) sê in hierdie verband: “Voorvereiste vir so `n gemeenskapspektief is dat die leser die outeur sal vertrou om aan hom die nodige leidrade te gee om van die onwenslike laer vlak na `n wensliker hoër vlak te beweeg.” Daarom moet as deel van ironie ook die ontdekking daarvan wees. Tereg merk Berg (2014:1364) op: “...the literary outcome of irony which is equal to a revelation or an awakening experience in the mind of the reader.”

- McDaniel (2013:24) bestudeer ironie soos wat dit na vore kom in die wyse waarop ons `n verhaal lees. `n Verhaal soos die Matteusevangelie kan óf gelees word vanuit die einde of asof die uiteinde van die verhaal onbekend is. In die lees van die verhaal sonder dat die einde bekend is, kom die leser agter dat sekere inligting later in die verhaal eers deurgegee word. Sodoende dwing dit die leser om die voorafgaande weer te gaan nalees. Hierdie sogenaamde disinformasie bied ruimte vir ironie. Hy kom dan tot die volgende gevolgtrekking: “This type of misdirection in a text is common in narrative irony.” Perry (1979:52) brei hierop uit deur daarop te wys dat `n leser se onvervulde verwagting wat hy na die teks bring, hom noop om die teks weer te lees (met die latere nuwe inligting wat hy in die teks vind) sodat sy verwagtinge so vervul kan word.

Dat dit problematies is om ironie onder woorde te bring, is `n gegewe. Instinktief word dit deur meeste mense raak gehoor of gelees, maar die definiëring daarvan is `n moeisame taak.

Die eenvoudigste wyse om ironie te definieer is sekerlik in die woorde van Forbes (1986:10): “Irony is saying something while pretending not to say it, or calling things by the opposite of their real names”

Camery-Hoggatt (1992:62) haal D C Muecke aan (*Irony in Mark's Gospel*) wat 'n redelik standaard definisie van ironie, en 'n kombinasie van die elemente wat in ironie teenwoordig is, gee:

- “1. First, irony requires that there be two or more levels of discourse, one available to the victim of the irony, the other to the observer.
2. Irony requires that there be dissonance or tension between the two levels.
3. Finally, irony requires that someone – either the victim or the ironist himself – be innocent of the tension. In this way, the observer is invited to respond on more than a rational basis. The work of irony is ultimately a work of subtlety and shock.”

Dit is dus duidelik met bogenoemde definisie as voorbeeld, dat die pogings van ironie-navorsers om elemente van ironie te identifiseer, soos hierbo aangedui, 'n poging is om ironie te omskryf of te definieer.

Bogenoemde definisie kan moontlik samevattend as volg beskryf word: Ironiese spreekakte of indirekte spreekakte, het drie deelnemers, te wete die ironikus, een of meer waarnemers van ironie, (die ἑρῶν), en 'n teiken van ironie (die ἄλαζών). Die ironikus is die bron van die ironiese uitspraak en kan dus in 'n literêre werk die outeur of 'n fiktiewe karakter wees. Aangesien ironie deur rolspelers waargeneem moet word om dit effektief te maak, moet daar dus 'n waarnemer of interpreteerder van ironie wees. Hierdie waarnemers kan karakters in die narratief wees of kan ook buite die narratief staan. Ironie word gerig op persone of karakters wat dan die teiken van ironie, die sg ἄλαζών is. Onderliggend word 'n teenstellende plot veronderstel waarmee sekere verwagtinge na vore gebring word. Hierdie verwagtinge word dan op indirekte wyse kontrasterend in die verhaal ingebou.

Snyman (1983:156) bied 'n definisie van ironie, wat in die konteks van hierdie studie, waarskynlik die mees aanvaarbare is:

“Daar is sprake van ironie as binne 'n gegewe taalsituasie 'n lokutief of spraakhandeling 'n breuk toon met die illokutiewe (bedoelingshandeling) of die perlokutiewe (trefhandeling); en as die spraakhandeling ten doel het die skeiding van skyn (illusie) en realiteit en dit (hierdie skeiding) bewerkstellig deur die gedeeltelike of algehele opheffing van die verwagte taalsosiale presupposisies (*sic*) van opregtheid, relevansie en rasionaliteit.”

Vir die bestudering van ironie is dit belangrik om te weet dat illokutiewe en perlokutiewe spreekaktes baie keer aan mekaar verbonde is deurdat 'n sekere illokutiewe spreekakte 'n duidelik verbonde of geassosieerde perlokutiewe spreekakte het. Die volgende voorbeeld kan hierdie punt duideliker maak: wanneer 'n persoon iemand waarsku deur byvoorbeeld te sê: “Moenie in daardie kamp ingaan nie want daar is 'n gevaarlike bul”, sal die perlokutiewe trefhandeling van hierdie illokutiewe bedoelingshandeling wees dat die persoon die kamp vermy. Hierdie band tussen die twee spreekaktes kom voor tussen sekere werkwoorde, die sogenaamde “performative verbs”.

Maar daar is egter onverbonde of nie-geassosieerde perlokutiewe spreekaktes. Hierdie onverbonde perlokusies is vir ironie van wesensbelang aangesien dit kontekssensitief is. Daarmee word bedoel dat die konteks waarin die uitspraak gemaak word, die perlokutiewe trefhandeling van die illokutiewe spreekakte bepaal. Amante (1981:91) maak die volgende opmerking in die verband: “In *figurative* language the recognition of the ‘figurativeness’ of the language seems to short-circuit the expected illocutionary force: this recognition has a quasi-perlocutionary force” (kursivering Amante).

Waar gewone perlokutiewe trefhandelinge vorentoe gerig word op reaksies wat op die illokutiewe handelinge volg, het hierdie onverbonde perlokutiewe spreekaktes 'n terugwaartse gerigtheid. Dit gebeur deurdat dit 'n invloed het op die hoorders se gevoelens en denke. Gevolglik skenk hulle weer aandag aan die illokutiewe spreekakte wat die onverbonde perlokusie voorafgaan. Die teks word dan die fokus van die hoorders. Sodoende word daar weer besin oor die verteller of outeur se bedoeling. Amante (1981:91, 92) noem dit “affective acts” en skryf: “The affective effect draws attention to the language itself and focuses on the message. In ironic speech acts, ... attention is drawn to those lexical elements which bear negation.” Hier kom die belangrike kontrasterende aard van ironie na vore.

Berg (2014: 755) verwys na die oorsprong van die woord “ironie” en dat dit in spreekhandelinge verskillende variante het: “Derivations of the word ‘irony,’ such as εἰρωνία εἰρωνεία and εἰρωνικός are connected to the verb εἰρων, signifying that irony primarily works with the word in relation to the speech act.” Hy brei egter nie verder uit hoe dit binne 'n pragmatiese verstaan van ironie funksioneer nie.

2.3 Die opspoor van ironie

Vanuit die pragmatiek word ironie gesien as 'n indirekte spreekakte. Met indirekte spreekakte word bedoel dat 'n lokutiewe handeling plaasvind, maar daar word op die betekenisvlak of illokutiewe bedoelingsvlak, afgewyk van die ooglopende betekenis. Amante (1981:86) maak hieroor die volgende belangrike opmerking:

“The use of irony seems to imply that the speaker subverts the normal illocutionary force for his own ends. The essential feature is that the speaker utters a counterfactual speech act and hopes that the audience will recognize and decode its counterfactual nature.”

Vir die opspoor van ironie as 'n indirekte spreekakte ontstaan die vraag waarom laat vaar 'n hoorder nie net die “ontoepaslike” uiting nie? Met die ontoepaslike (taal)uiting word bedoel taal wat ooglopend nie die geskiktheidsvoorwaardes nakom nie. Watter motivering bestaan daar wat 'n hoorder laat soek na 'n ander betekenis as die ooglopende?

Taalwetenskaplikes verskil in die verklaring hiervan met mekaar. Traugott en Pratt (1980:237) antwoord as volg op hierdie vraag:

“Indirect communication works only by virtue of a basic, shared assumption that when people speak and listen to each other, they normally do have the intention of accomplishing purposeful and effective communication in the context”. Lamarque (1982:16) maak 'n soorgelyke opmerking: “One such principle is the assumption that, *ceteris paribus*, people do not deliberately speak nonsense and that what they mean to convey is more or less intelligible.”

Hierdie basiese, gedeelde veronderstelling van sinvolle kommunikasie, word die koöperatiewe beginsel genoem. Dit kan gesien word as 'n oorkoepelende geskiktheidsvoorwaarde wat alle kommunikasie en veral indirekte en nie-letterlike spreekakte, suksesvol laat wees. Colebrook (2004:24) wys ook op hierdie geskiktheidsvoorwaarde wanneer sy sê: “Irony, even at its most obvious, is always diagnostic and political: to read the irony you do not just have to know the context; you also have to be committed to specific beliefs and positions *within* that context” (kursivering Colebrook). Later (2004:27) maak sy 'n soortgelyke opmerking: “Recognizing irony, therefore, foregrounds the social, conventional and political aspects of language: that language is not just a logical system but relies on *assumed norms and values*” (kursivering myne).

Dit is belangrik dat onthou word dat ironie slegs voorkom wanneer daar twee opponerende betekenisvlakke (direk en indirek) aan 'n uitspraak, of pragmaties gestel, illokutiewe bedoelingshandeling, verbind word. Hierdie twee betekenis-

kan eksplisiet of implisiet na vore kom. Dit kan ook oor `n groot afstand binne die narratief voorkom. Hierdie twee betekenisvlakke of opponerende stellings moet natuurlik na dieselfde referent verwys. Die hoorder kan egter aan die subtiële ondertone hoor watter betekenis die outeur se voorkeur is.

Binne `n kommunikasie-model vind ons ironie dus onder die indirekte kommunikasie. Akmajin et al (1984:401-408) bied `n model van afleidingstrategieë (maw metodes waarvolgens betekenis gevind kan word) vir letterlike, direkte, nie-letterlike en indirekte kommunikasie. Nie-letterlike kommunikasie word van indirekte kommunikasie onderskei deurdat eersgenoemde kommunikasie is wat `n ander betekenis bevat as wat letterlik (oppervlakkig) gekommunikeer word. Met indirekte kommunikasie word egter verstaan dat daar meer (en nie `n ander betekenis nie) bedoel word as wat gekommunikeer word.

Volgens Akmajin et al (1984:401-408) verloop indirekte kommunikasie volgens `n aantal stappe wat in kort die volgende behels:

Indien die hoorder aanvaar dat die spreker geen rede het om nie die waarheid te praat nie, moet hy aanvaar dat hy op `n indirekte wyse inligting probeer oordra. Akmajin et al (1984:408) stel dit só: "... contextual inappropriateness can lead H", (*die hoorder*), "to take S", (*die spreker*), "nonliterally." Sodoende bevind ons ons by die aspek van kontekstuele ontoepaslikheid. Wanneer die leser of hoorder vasgestel het dat die spreker op `n indirekte wyse kommunikeer moet hy/sy probeer vasstel wat dit is wat hy/sy wil sê. Die hoorder maak nou `n intelligente raaiskoot. Hierdie raaiskoot word egter gemaak deurdat die agtergrondinligting wat onder andere deur deiksis-woorde verkry word, in berekening gebring word.

In hierdie verband vermeld Plank (1987:44) soos volg: "To detect its presence in a literary text requires sensitivity to context and a certain judgement as to the author's convictions and intentions."

Verskeie skrywers het 'n groot verskeidenheid leidrade probeer gee waarvolgens 'n mens ironie in 'n teks kan naspeur. Die volgende is die mees voor die handliggendes:

- Direkte aanduidings soos 'n ongepaste titel of opskrif. Amante (1981:83) maak die belangrike opmerking: "*It is mandatory that some clues to irony be provided by the ironist. The clues I am thinking mainly of are: use of some form of the word irony, use of hyperbole, use of understatement of litotes, or other manipulations of the context, such as repetition, so that unmistakable, but unstated, negative meanings may emerge*" (kursivering Amante).
- Blatante foute soos byvoorbeeld wanneer 'n karakter ongelooflike onkunde toon oor 'n algemeen-aanvaarde werklikheid of gebeure. Vergelyk in die verband die ironie-spel wat Jesus met die Emmausgangers speel in Luk 24:17-24.
- Teenstrydighede in dieselfde werk - 'n saak wat op een plek van 'n werk 'n ander beklemtoning of intensie het. Amante (1981:82) praat van "conflicting propositions" en sê: "The propositions must also both refer to the same referent, or, if they are separated by long distance within the plot, refer either to each other or be linked by a chain of reference items." Hierdie teenstrydigheid kom in die narratiewe model gewoonlik na vore deur karakters wat opponerend teenoor mekaar gestel word. In die Griekse komedies is die εἰρων die komiese karakter wat suksesvol is in sy optrede deurdat hy die selfversekerde antagonis, die ἄλαζών die objek van sy humor en ironie maak. Hierdie twee kontrasterende figure skep 'n dramatiese effek, 'n konflik (ἄγών of ἄγωνία) wat die plot van die verhaal verder voer. Ironie bou op hierdie teenstellende aard. Colebrook (2004:163) stel dit só:

"We interpret a speech act as sincere or ironic depending on whether we take what it says to be true or to be contradictory: contradicting either what the speaker has said or usually says, or

contradicting what we take to be true. Irony relies on the force of contradiction: we assume irony if what is said cannot be meant or is not the case.”

Hierdie dubbelsinnigheid of teenstrydigheid, kom ook in die interpretasie van drome en orakels na vore. As gevolg hiervan is drome en orakels natuurlik `n wonderlike terrein waarbinne ironie gedy. McDaniel (2013:80) skryf: “In the literary examination of Herodotus, Euripides, Plutarch and Tatus narratives, it was established that oracles and dreams were open to ambiguity and retrospection.” Amante (1981:80) beskryf hierdie teenstellende kennisoordrag as volg: “The basic structure of all types of irony consists of a set of expectations which are deliberately projected so they later may intentionally be negated.”

Dit is veral in dramatiese ironie waar hierdie teenstrydighede op `n interessante wyse na vore kom. Dit is wanneer die toeskouers van `n drama meer weet as die handelende karakter/s dat dramatiese ironie na vore kom. Pretorius (1992:191) omskryf dit soos volg:

“Die dramatiese effektiwiteit berus op die voortdurende spel met die kontras tussen die toeskouer/leser se kennis van sake en die handelende karakter(s) se onkunde en blindheid dat die situasie soos hý/húlle dit sien die teendeel is van die werklike situasie.”

- Styldiskrepansie tussen dit wat opsigtelik gesê word en die inkleding daarvan, soos `n stemtoon teenoorgesteld aan die situasie.
- Kotze (1987:437) wys op nog `n aantal leidrade, te wete onder- en oorbeklemtoning, herhalings, intensiewe segswyses deur middel van woorde soos nogal, inderdaad, nouliks, `n bietjie, en die gebruik van die bepaalde lidwoord. Hier gaan dit dus om deiksis-woorde wat in die teks na vore kom. Hierby moet ook die opmerking van Dikkers (s.a. :35) bygehaal word wanneer hy sê: “Voor semantiese ironisering komen in aanmerking

de namen van mense, dinge, handelingen, begrippe, die die ironie aantrekke.”

- Juhl (1988:93) wys op ironiese seie wat algemeen in gespreksituasies voorkom en wys op onder andere na `n vinger-op-die-lippe glimlag, `n keelskoonmaak, `n vreemde intonasie, `n nadruklike stemtoon, `n geligte wenkbrou, `n oogknip, `n skalkse blik, `n pompende elmboog, die ophoop van hoogdrawende uitdrukkings, gewaagde metafore, sinne van oordrewe lengte en opvallend herhalende woorde.
- Kennis van die konteks waarin `n uitspraak gemaak word, is uiters belangrik. Dit geld natuurlik nie net vir die opspoor van ironie nie, maar vir alle (suksesvolle) kommunikasie. Colebrook (2004:70) lig die belangrikheid van konteks op die volgende wyse uit:

“We can begin with the contemporary account of meaning from contexts. Any self, world, object or value can only be given through some shared system of conventions and differences; any reference to what lies outside a context of language can only be given from that context. It makes no sense to refer to meanings or ideas in themselves; meanings are just what we posit from acts within a context.”

Dit is veral in satiriese ironie wat die gewoontes, orde en konvensies van die samelewing aanval, dat die konteks so `n belangrike rol speel. “Jacques Derrida”, sê Colebrook (2004:99), “acknowledges both that each speech act is always located, specific and never detached from the forces of the world – never fully transcendental or pure.”

Die interpretatiewe raaiskoot wat die hoorder van indirekte kommunikasie maak, kan ook begelei word deur te let op die letterlike betekenis van wat gesê word. Die letterlike betekenis help die hoorder op verskillende wyses deurdat dit as een van die volgende tipes taalgebruik gesien kan word:

- Sarkasme⁸ en ironie waar die teenoorgestelde van wat gesê word as die regte (kontekstueel geskikte) betekenis gesien word.
- Metafoor waar `n verband gelê word tussen dit wat letterlik genoem is en die kontekstuele saak onder bespreking.
- Vergroting waar die volgende evaluasie nader aan die middelpunt van die ter sake skaal die meer korrekte betekenis is.

2.4 Klassifikasie van ironie

Ten opsigte van die klassifisering van ironie lyk dit of elke skrywer ironie indeel in soveel soorte ironie as wat hy of sy wil. Sodoende kan ironie versnipper word in so `n omvangryke sisteem wat vir niemand van enige waarde is nie.

Johl (1988:81-92) klassifiseer ironie in self-ironie, verbale ironie, dramatiese, situasionele, Sokratiese, kosmiese, romantiese en proto-romantiese ironie. Berg (2014:2154) deel ironie in, met die oog op sy studie van die lydensverhaal van Jesus, in dramatiese, verbale en karakter-ironie. Meucke (1969) het aanvanklik ironie verdeel in twee dele te wete ironie van veinsing of geveinsdheid en ironie van die paradoks. In `n latere werk (1970), vergroot hy die indeling met ironie van selfverloëning en van ongerymdheid. Alan Culpepper (1983:168) volg Muecke se verskillende kategoriserings van ironie en wys op die volgende:

“... verbal irony (the ironist speaking ironically), situational irony (irony arising from disparity or incongruity: incongruity between expectations and events), dramatic irony (an observer’s knowledge of what a reader has to find out), and irony of dilemma (a character’s dilemmas and paradoxes).”

Duke (1982) voeg nog `n indeling by, naamlik die ironie van appél.

⁸ Amante (1981:78) praat van sarkasme as “the most direct and blatant form of irony.”

In die algemene spreektaal vind 'n mens ironie deurdat sekere situasies ironie opdis. Daar is in sekere gebeure 'n dubbelbetekenis.

“It is as though there is the course of human events and intentions, involving our awardings of ranks and expectations, that exists alongside another order of fate beyond our predictions. This is an irony of situation, or an irony of existence; it is as though human life and its understanding of the world is undercut by some other meaning or design beyond our powers” (Colebrook 2004:25).

Soms word hierdie soort ironie kosmiese ironie of ironie van die noodlot genoem.

Pretorius (1992:191) se verwysing na algemene ironie kan ook as kosmiese ironie gesien word. Dit word duidelik in haar omskrywing van algemene ironie:

“Algemene ironie lê in die teenstrydighede waarmee die denkende mens gekonfronteer word as hy besin oor filosofiese probleme soos die doel van die lewe, die bestaan en aard van God, die onontkombaarheid van die dood, die lewe na die dood, die konflikte tussen rede, emosies en instink, die absolute en die relatiewe, die objektiewe en subjektiewe, vrye wil en predestinasie.”

Plato se oortuiging dat daar 'n ideëryk bestaan, is in vele opsig die grondbeginsel vir hierdie algemene of kosmiese ironie deurdat die idee die ware essensie of betekenis van 'n saak verteenwoordig. Hierdie idee word die norm waaraan die afbeelding van die idee soos dit in die werklike lewe na vore kom, gemeet word.

In die literêre wêreld word dramatiese ironie of tragiese ironie gevind waar die gehoor meer inligting het as die akteurs. Die akteur word dan vanuit 'n bykans goddelike posisie besien en die gehoor besef dat hy aan die genade van die plot oorgelewer is. Die gevolg is dat die akteur baie keer meer doen as wat hy op die

oog af doen deurdat hy in sy handelinge die plot vervul. In die antieke dramas het dit veral goed gewerk omdat dit meesal mitiese dramas was. Die uiteinde van die drama is dan as 'n goddelike bepaling gesien en is soms profeties aangekondig. (Vgl bv. Sophokles se Oedipus Rex).

In die geval van narratiewe ironie vind ons twee opponerende verhale. Rimmon (1977:15) merk ten opsigte van hierdie opponerende verhale die volgende op:

“They cannot both be true, but the reader usually has no doubt which of them is. Narrative irony consists not only of two opposed narratives, but also of two addressees (sometimes copresent in the same person), and the disjunction is not between two equally valid narratives, as it is in ambiguity, but between the invalid story of the narrator or character and the valid version established ‘behind his back’ by the ‘implied author’ and the reader. The moment we can assert that a narrator is unreliable and that our reading should proceed in direct opposition to his account, we have abandoned the realm of ‘ambiguity’ for that of ‘irony’.”

Dit is dus duidelik dat met dramatiese ironie en narratiewe ironie grootliks dieselfde bedoel word.

Retoriese ironie kan ook onder bogenoemde twee soorte ironie-indelings resorteer. Retoriese ironie kom voor wanneer 'n uitspraak of toneelstuk 'n meerduidige betekenis dra. Die gehoor word deur die konstruksie van die toneelstuk gelei om die betekenis uit sy geheel, en veral vanuit sy einde, af te lei.

Onder romantiese ironie word verstaan dat in die besef van die veelheid van die skepping, in die oneindigheid daarvan, die oortuiging ontwikkel dat daar 'n groter geheel (as ons eie klein wêreldjie) moet wees. Hierdie verskeidenheid van alle dinge lei daartoe dat daar van die “gelukkige val” gepraat word, die *felix culpa*. Deur die verskeidenheid van die natuur, die fragmentasie van die natuur, word daar tot die besef gekom dat daar meer is aan die skepping as bloot die fragmente

om ons. "... it is only the fragmentary, the finite and the incomplete that can give us a sense of the infinity that lies beyond any closed form....It is in creating images of a lost paradise that we create ourselves as fallen, and thereby create ourselves at all" (Colebrook 2004:57).

Romantiese ironie het 'n soort skeppingsmag deurdat 'n nuwe sienswyse of bestaanstyl tot stand kom. In die omskrywing van 'n saak of gebeure word dié saak immers geïnterpreteer en geskep tot iets anders as sy objektiewe bestaan. Tereg merk Colebrook (2004:93) op:

"Romanticism is ironic, ..., precisely because it refuses all definition of man and nature, recognising that any image we have of man is just that: an image. Romantic irony would, then, be a way of understanding history; each epoch and culture would be one more finite expression of the flow of life."

Romantiese ironie laat val die klem op die oortuiging dat literatuur teenstrydige en onversoenlike elemente bevat en hierdie ironie het dan ten doel om hierdie teenstrydighede te versoen (vgl Pretorius 1992:192).

Réna Pretorius (1992:191) vat 'n verskeidenheid omskrywings van ironie saam as "'n algemene/filosofiese/metafisiese/kosmiese ironie." Sy haal Kierkegaard (The concept of Irony, 1966) met instemming aan, wanneer hy hieroor skryf:

"Irony in the eminent sense directs itself not against this or that particular existence but against the whole given actuality of a certain time and situation It is not this or that phenomenon but the totality of existence which it considers *sub specie ironiae*."

Sokratiese of dualistiese ironie laat die klem nie net val op die meerduidigheid van 'n uitdrukking nie, maar op die gans andersheid wat ook in 'n uitdrukking ingebed kan wees. Sokrates bevraagteken die betekenis van 'n term deur nie maar net die

teenoorgestelde daarvan te bedoel nie, maar om die veronderstelde, aanvaarde betekenis daarvan te bevra. Hy suggereer hiermee dat 'n betekenis waarskynlik 'n ander betekenis as die ooglopende het.

2.5 Die doel van ironie

Ironie, as kommunikasiemiddel, het beslis nie ten doel om te mislei nie. Inteendeel, ironie wil die hoorder of leser juis intrek in die teks sodat die band tussen die spreker en hoorder verinnig word.

Tog is daar in ironie iets van 'n distansiestelling waarneembaar. Klaarblyklik het dit te doen met die feit dat ironie slegs ironies kan wees binne 'n gegewe konteks. Keer op keer word die belangrikheid van die konteks immers in die opspoor van ironie uitgelig (sien 2.2 hierbo). In terme van die Bybelverhale bevind die hoorder wat hierdie ironiese verhaal verneem, hom of haar buite die konteks waarbinne die verhaal afspeel. As sulks bestaan daar dus 'n afstand tussen die waarnemer van ironie en die verhaal. Colebrook (2004:15) skryf die volgende hieroor: "The idea of past contexts that are meaningful in themselves but which are no longer 'ours' requires the ironic viewpoint of detachment. Through irony we can discern the meaning or sense of a context without participating in, or being committed to, that context." Dit blyk dus duidelik dat sy hierdie distansiestelling as 'n positiewe aspek in die kommunikasieproses sien. Dit kan egter ook as 'n nadeel beskou word deurdat die hoorder die verhaal as vreemd aan sy eie omgewing en omstandighede beleef.

Juis om hierdie rede bevat ironie 'n verdelende of elitistiese element. Aangesien ironie iets anders as die ooglopende bedoel, veronderstel dit dat daar sekere hoorders gaan wees wat hulself as bevoorreedes en ander as oningeligtes en uitgeslotenes gaan sien.

Die waarde van ironie lê dan daarin dat die waarnemers van ironie 'n gevoel van intimiteit met die verteller belewe. Daar ontwikkel by die waarnemers van ironie 'n aha-ervaring, 'n openbaringsoomblik. Hulle sien hulself as deel van die binnekring, die ingeligtes of verligtes. Sodoende word die verhaal van die verteller, hulle verhaal en word hulle medeskeppers van die vertelling.

Wanneer ironie vanuit die logika bekyk word, kom die beginsel van non-kontradiksie in spel. Jy kan nie iets as 'n gegewe en tegelykertyd as 'n nie-gegeve aanvaar nie. Dan is dit 'n kontradiksie. Maar om bogenoemde stelling te aanvaar, beteken dat die beginsel van kontradiksie aanvaar word. Om kontradiksie te aanvaar, veronderstel dat daar 'n non-kontradiksie is. Om teen 'n beginsel te praat, veronderstel dat in 'n sekere mate op die beginsel staatgemaak word. Sodoende word beide aspekte "aanvaar". En dit is eintlik wat ironie is: "... not saying something other than what is meant in the form of a simple opposition, but saying something while allowing the possible validity of its contrary" (Colebrook 2004:63). Die voordeel van hierdie kontradiksie van ironie – maw om nie slegs iets 'n ander betekenis te gee nie, maar om aan beide betekenisse vas te hou, hoe teenstellend dit ook mag wees, bring 'n sekere produktiwiteit na vore. "They allow any voice to be doubled by the suggestion that what is said is both meant and not meant" (Colebrook 2004:65).

In 'n mate kan hierdie dubbele betekeniswaarde ook in verband gebring word met die verstaansraamwerke waarmee die hoorder na die teks kom. Hierdie voorveronderstellings van die hoorder word deur die teks getoets en wanneer dit nie klop nie, begin daar 'n proses waardeur die hoorder sy verstaansraamwerk aanpas aan dié van die teks. Hierdie is 'n geleidelike oorgang deurdat die nuwe inligting by die hoorder die moontlikheid van 'n nuwe verstaansraamwerk begin skep. Vir 'n wyle bevind die hoorder hom of haar in "twee raamwerke", "between two frames", volgens Perry (1979:61), voordat hy of sy oorbeweeg na die nuwe verstaansraamwerk. Dit is die rede waarom daar selfs tot die einde van 'n verhaal

’n dubbele verstaan by die hoorder kan wees. In Matteus word hierdie aanvanklike verstaansraamwerk, bv dat Jesus vir die Judeërs alleen die Verlosser is, in stand gehou deur aanhalings uit en verwysings na Jesaja, maar ook in Matt 2:6 en 15:24. Eers wanneer die Judeërs Hom verwerp, word daar oorgegaan na die nuwe verstaansraamwerk aangesien die oue onhoudbaar geword het. In hierdie proses van verwisseling van die verstaansraamwerke help ironie om die dubbele betekenis van uitsprake te verstaan en te akkomodeer.

Ironie het ook ten doel om dramatiese spanning teweeg te bring. Hieroor skryf McDaniel (2013:41): “A brief survey of gospel studies dedicated to irony indicates a general trend to focus on dramatic tension.” Hy brei op hierdie stelling uit deur die intensie van sy studie so te stel: “The texts examined here, however, indicate a type of irony that can run for an entire discourse, reinforcing the possibility that Matt 1:21 can be read in two different ways: one from the beginning of the Gospel and a second in light of its end.”

Ironie bied aan ons die geleentheid om ons subjektiwiteit waar te neem. Dit bring ons onder die besef dat ons ’n eie, beperkte en baie keer, eensydige blik op sake het. Tereg merk Colebrook (2004:114) op: “Irony draws attention to the gap between saying and said, between speaking position and posited truth. Those who feel that they simply know the ultimate truths of life have forgotten or repressed their own location and position within life.”

2.6 Samevatting

Ironie is ’n wydlopende studieveld en is daarom moeilik definieerbaar. Daarom val die fokus in die omskrywing van ironie verkieslik op die aanduiding van elemente wat teenwoordig moet wees om ’n uitspraak ’n ironiese inslag te gee. Die belangrikste van hierdie elemente is dat ’n uitspraak ’n tweeledige plot moet hê, daar ’n teken van ironie moet wees en natuurlik die waarnemers van ironie.

Hierdie tweeledige plot, sal in die evangelie van Matteus na vore kom in die dualistiese voorstellings van die persoon en taak van die Messias. Dit sal ook na vore kom in die optrede van die godsdienstige leiers soos dit veral tydens Jesus se verhoor voorgehou word (vgl Matt 26:47-65).

Pragmaties besien, is ironie `n indirekte spreekakte. Die ironiese kom na vore deurdat die waarnemer van ironie onder die besef kom dat die uitspraak nie letterlik verstaan moet word nie, maar op `n indirekte wyse. Hierdie indirekte betekeniswaarde word ontdek deurdat die hoorder `n aantal ironie-merkers in die uitspraak en die konteks van die uitspraak raaklees en sien.

Ironie word op verskillende wyses geklassifiseer. Vir die doel van die studie is die fokus op narratiewe, dramatiese, Sokratiese ironie waar die tradisionele fokus op die εἶρων - ἄλλαζών in ironie na vore kom. Die fokus is op die narratiewe omdat die evangelie van Matteus in `n verhalende vorm aangebied is.⁹ Dit blyk ook `n dramatiese narratief te wees deurdat die evangelie uit `n aantal verskillende handelingstonele bestaan. Binne hierdie tonele word `n aantal rolspelers bekendgestel wat die ontknoping van die plot van die drama ten uitvoer bring. In hierdie ontknoping van die plot speel botsing of konflik `n baie belangrike rol. “Botsing”, skryf Conradie (1992:80), “is die bron van handeling, want dit is moeilik om gang in `n verhaal te bring sonder dat daar een of ander probleem en gevolglik stryd of botsing is.”¹⁰ Matteus maak van Sokratiese ironie gebruik om sy hoorders te nooi tot `n beter verstaan van wie die Messias is en hoedanig sy koninkryk daar uitsien. Met die εἶρων - ἄλλαζών kontrastering, wat deurlopend in die narratief na vore kom, ervaar die heidengelowiges hulle as deel van die binnekring en word

⁹ Die woord “evangelie” is natuurlik `n boekbenaming, maar dit verwys ook na die inhoud daarvan as die blye boodskap. Reeds in Markus, die oudste van die evangelies, word in Mark 1:1 verwys na die evangelie as narratief van Jesus Christus. So word daar `n direkte verband getrek tussen die evangelie as blye boodskap en sy geskrif as narratief (vgl Du Toit 1980:3,4).

¹⁰ Conradie (1992:81) wys op die verskillende wyses waarop ironie in verskillende literêre genres na vore kom: “In die tragedie is ironie besonder effektief wanneer dit die onkunde en hulpeloosheid van die mens beklemtoon. In die komiese kom dit veral dáár voor waar een karakter deur `n ander mislei word.”

daar 'n uitnodiging aan die ongelowige volksleiers gerig om hul posisie teenoor Jesus in heroorweging te neem.

Ironie het ten doel om die hoorder tot 'n dieper vlak van verstaan te lei. Hierdie doel is egter 'n middel tot 'n groot verskeidenheid verdere doelwitte waartoe ironie die hoorder wil lei: Dit wil die hoorder lei tot 'n openbaringservaring; dit wil intimiteit bewerkstellig, verdeling bevorder, dramatiese spanningsvlakke verhoog, kennis vermeerder en die hoorder van sy subjektiwiteit genees.

Hoofstuk 3

Die vervullingsitate

3.1 Inleiding

Die evangelie van Matteus word aan die leser voorgehou in die vorm van 'n dramatiese narratief waarin 'n verskeidenheid rolspelers die plot tot 'n ontknoping bring. Ironie is deel van Matteus se literêre tegnieke waarmee hy sy lesers deel van die narratief te maak. Om ironie in die vervullingsitate op te spoor gaan in die hoofstuk gelet word op moontlike kontraste in die verhaal; herhalende terme en uitdrukkings. Daar sal ook gesoek moet word na dieselfde titels wat aan verskillende persone toegedig word. 'n Verdere hulpmiddel in die opspoor van ironie is blatante foute wat in die narratief na vore kom en dan moet die konteks waarin die verhaal vertel word, ook in berekening gebring word.

3.2 Die outeur en die sosiale omstandighede van sy lesers

3.2.1 Die outeur

Davies en Allison (1988:9) verwys na verskillende argumente om die outeur van Matteus te identifiseer as dat hy 'n vertaler sou wees of dat hy gebruik gemaak het van 'n Semitiese dokument om sy evangelie op te stel. Hulle kom dan tot die oortuiging dat die outeur van Matteus volgens eksterne getuienis 'n Palestynse of Hellenisties-Judese outeur moes wees wat in Hebreeus of Aramees geskryf het. Volgens die interne getuienis het hy in Grieks geskryf en gebruik gemaak van Griekse bronne. Hulle wys dan daarop dat "It is, accordingly, no surprise to learn

that many modern scholars have come to reject the external evidence altogether, or even that some have come to ascribe the First Gospel to a Gentile” (1988:9).¹¹

Dit is dus duidelik dat daar onder geleerdes geen klaarheid is oor wie die outeur van Matteus is nie. In alle waarskynlikheid was dit nie die dissipel, Matteus wat in Matt 9:9 genoem word nie. Carter (2000:14-17) gee `n hele aantal redes waarom hy reken die outeur kon nie Matteus wees nie. Hy skryf:

“This disciple has no other prominence in the gospel, no privileged meetings with Jesus. He is not, for example, a special witness of private events such as Jesus’ baptism or the transfiguration (see 17:1). He appears eighth on the list of disciples in 10:2–4, hardly a rank of preeminence.”

Hy wys verder daarop dat die verbintenis tussen Matteus en die evangelie sy oorsprong by Irenaeus het wat bykans `n honderd jaar na die skryf van die evangelie, gelewe het.

Hy wys ook op die moontlikheid dat die naam, Matteus, verbind kan word aan die inhoud van die evangelie as goeie nuus. Hy voeg hierby die volgende argument (Carter 2000:15): “The name Matthew also sounds somewhat similar to the word “disciple” in Greek (μαθητής, *mathētēs*), a word that literally means ‘a learner.’ That too is appropriate for a gospel which seeks to train disciples to live an alternative existence.”

Die moontlikheid dat Matteus aan die evangelie verbind is, kan dalk, volgens Carter (2000:15) wees omdat hy `n prominente rol gespeel het na Christus se kruisiging in hierdie gemeenskap aan wie die evangelie gerig is. Daar bestaan

¹¹ Davies en Allison (1988:9) wys op die groot getal geleerdes wat reken dat die outeur `n Judese Christen was. Hulle het `n opname gemaak wat vanaf 1886 tot 1985 strek en vind 34 geleerdes wat met hierdie oortuiging saamstem. Daarteenoor is daar slegs 6 wat reken dat die apostel die outeur was. Slegs 11 geleerdes reken dat die outeur `n heidengelowige was.

selfs die moontlikheid dat hy die stigter van die gemeenskap kon wees (vgl Carter 2000:15).

Davies & Allison (2004:8) wys op die interne en eksterne getuienis en vermeld dat meeste geleerdes die eksterne getuienisse verwerp en die interne aanvaar waarvolgens die outeur dan 'n persoon sou wees wat in Grieks geskryf het en van Griekse bronne gebruik gemaak het.

Blomberg (1992:40) wys op die feit dat die evangelie, soos al die ander, 'n anonieme geskrif is (sien ook Nolland 2005:2). Die opskrifte moes 'n latere toevoeging gewees het. Blomberg (1992:40) skryf: "When all the evidence is amassed, there appears no conclusive proof for the apostle Matthew as author but no particular cogent reason to deny this uniform early church tradition."

Luz (2007:59) reken dat daar nie met klaarheid gesê kan word wie die outeur is nie. Hy is van oortuiging dat die verwysing na Matteus as die outeur 'n latere byvoeging was.

Nolland (2005: 3) sien ook nie die outeur as die dissipel, Matteus nie. Hy merk dan op: "A collection of the sayings of Jesus made by the apostle Matthew may have left its mark on canonical Matthew, but we cannot be certain even of this."

Osborne (2010:34) wys op die feit dat daar redelike eenstemmigheid is onder geleerdes dat Matteus nie die evangelie geskryf het nie. Hy is egter van mening dat die getuienis van die vroeë kerk betreffende Matteus as outeur aanvaar behoort te word.

Vanuit die alles blyk dat net gesê kan word dat Matteus oënskynlik 'n Judese gelowige was wat sy evangelie in Grieks geskryf het.

3.2.2 Die ontstaanplek en -tyd

Daar is die oortuiging dat hierdie evangelie in 'n Palestyns Judees-christelike omgewing ontstaan het omdat daar so 'n nou band met die Judese geskiedenis en geskifte daarin te vinde is (vgl Combrink 1980:75). Tog word gewys op die feit dat die wêreld waarin die evangelie ontstaan het nie so 'n geslote gemeenskap was dat die gebruike en oortuigings van die Judese gemeenskapbuite die landsgrense van Israel totaal onbekend was nie. Daar is dus redelike eenstemmigheid dat die evangelie in Antiogië ontstaan het (vgl Riches 2005:92; Carter 2000:17 en Sim 2005:92).¹²

Daar is ook konsensus onder geleerdes dat die teks ontstaan het in 'n omgewing waarin daar groot spanning bestaan het tussen die sinagoge en die Joodse Christengemeenskap (vgl Hays 2005:168).

Ten opsigte van die tyd van ontstaan word 'n *terminus ad quem* van ongeveer 100 nC gestel en as *terminus a quo*, wat bepaal is deur die ontstaan tyd van die Markusevangelie, as ongeveer 60 nC. Carter (2000:17) som die sieninge van geleerdes ten opsigte van outeurskap, ontstaanplek en –tyd as volg op: “Sometime after 70 C.E. but before 100 C.E., perhaps in the 80s, an author now unknown to us, probably living in the city of Antioch in Syria, wrote a gospel which sometime in the second century came to bear the name Matthew.”

Die ou, gedateerde siening dat Matteus deur 'n sogenaamde skool ontstaan het, word nie meer deur geleerdes ondersteun nie.

¹² Sim (2005:92) merk samevattend op: “Roman imperialism was such a dominant reality in the daily lives of all those who lived within the empire that it must have made some impression on the evangelist and his intended readers. This is even more the case if, as most scholars argue, Matthew was written in Antioch on the Orontes, the capital of the Roman province of Syria.”

3.2.3 Die sosiale omstandighede van Matteus se lesers

Antiochië was die hoofstad van die Romeinse provinsie Sirië. As sulks was die stad die spilpunt vanwaar beheer oor 'n groot gebied toegepas is. Carter (2000:17) skryf die volgende oor die stad se ekonomiese belang: “As a commercial center, Antioch was the point of convergence for several major north-south and east-west trade routes. Its location on the then navigable Orontes River some fourteen miles from the Mediterranean Sea also ensured its economic significance.”

Esler (2005:56) skryf oor die algemene toestand in stede in die Romeinse era en kom tot die volgende gevolgtrekking:

“Cities were mostly small, approximately 5000–10000 people; about 10 per cent of the population lived in them. They were crowded and insanitary. Autocratic kings ruled them with absolute authority, collected taxes and maintained law and order. City bureaucracies were rigidly hierarchical and family/friendship-based. Their economies were underdeveloped and corruption was rampant.”

Antiochië was egter volgens (Carter 2000:17), en anders as wat Esler hierbo vermeld, 'n relatiewe klein stad met 'n bevolking van ongeveer 150 000 tot 200 000 teen die einde van die eerste eeu. Die stad het 'n geweldig hoë bevolkingsdigtheid gehad. Carter (2000:17) wys op die volgende resultate van geleerdes in die verband:

“Population density was intense. R. Stark estimates a density of 117 people per square acre, compared with 21 people per square acre in contemporary Chicago or 37 in New York. But given that about 40 percent of the city area was taken up with public buildings such as an agora/forum, market buildings, streets (mostly narrow), basilica, gymnasia, baths, temples and monuments, the density of living

spaceincreases to 205 per acre (compare 183 in Bombay and 122 in Calcutta)."

Dit is dus logies dat in sulke omstandighede daar weinig privaatheid kon wees en dat konflik aan die orde van die dag moes wees.

In Antiogië was ook ongeveer 15 000 tot 20 000 soldate gestasioneer gewees. Hulle moes bedreigings van binne en buite die stad die hoof bied. Hierdie mag was onder bevel van die Romeinse heersers wat in noue samewerking met die elite van die stad gefunksioneer het.

Binne so 'n omgewing is dit verstaanbaar dat die sosiale omstandighede van Matteus se lesers in 80 tot 90 nC gekenmerk is deur sosiale ongelykheid, ekonomiese uitbuiting en politieke onderdrukking. "The ruling class and its retainers," skryf Carter (2005:148) "comprising of Roman and allied provincial elites – no more than 5 per cent of the population – controlled power and resources for wealth."

Die grootste persentasie van die bevolking het dus uit behoeftige mense bestaan. Carter (2000:20) beskryf hulle as volg:

"A large group of involuntary marginals comprises the bottom level of society. Often coerced by socioeconomic and political forces beyond their control, this lower social strata included the unclean and the expendables, who did despised and sporadic work: day laborers, the destitute, some slaves, those dependent on alms, women without familial support, the diseased and physically maimed, criminals, bandits, and prostitutes."

Daar was dus 'n groot sosio-ekonomiese gaping tussen die klein persentasie rykes en die grootste behoeftige deel van die samelewing. Gevolglik was daar voortdurende spanning tussen die rykes en armes; eienaars en bywoners,

stedelinge en plattelanders, maar ook tussen geslagte. Carter (2005:149) skryf hieroor: “The status system generally honoured wealthy, powerful, Roman and provincial males, and despised those of little power, wealth and status.”

In hierdie omgewing was ook nie veel geleentheid vir inwoners om hul lewenstandaard te verbeter nie. Inteendeel, die lewe het uit `n worsteling bestaan om die bestaande standarde te handhaaf. Dit is goed begrypbaar dat die lewe in dié stad gekenmerk moes wees deur vyandigheid, afguns, haat, belangeloosheid, wanhopigheid en gelatenheid maar ook dankbaarheid vir enige aalmoes of blyke van deernis. Daarom is dit verstaanbaar dat die Romeinse heersers voortdurend die spanning en frustrasie moes onderduk met magsvertoon en –vergrype. Hierdie mag moes in stand gehou word deur `n hoë belastinglas waardeur enige teenstand onderdruk is.

Carter (2005:150) sluit sy omskrywing van die sosio-ekonomiese toestand van Matteus se lesers as volg af: “...obvious signs, sounds and smells of the destructive impact of the imperial sociopolitical order structured for the elite’s benefit: poverty, poor sanitation, disease, malnutrition, overwork, natural disasters (fire and flooding) and social instability.”

Die omstandighede van inwoners van die stad word moontlik die beste opgesom deur Stark (*Urban Chaos an Crisis*) soos aangehaal deur Carter (2000:24):

“Any accurate picture of Antioch in New Testament times must depict a city filled with misery, danger, fear, despair and hatred. Antioch was a city where the average family lived a squalid life in filthy and cramped quarters, where at least half of the children died at birth or during infancy, and where most of the children who lived lost at least one parent before reaching maturity. The city was filled with hatred and fear rooted in intense ethnic antagonisms and exacerbated by a constant stream of strangers. This city was so lacking in stable networks of

attachments that petty incidents could prompt mob violence. Crime flourished and the streets were dangerous at night. And, perhaps above all, Antioch was repeatedly smashed by cataclysmic catastrophes. A resident could expect literally to be homeless from time to time, providing that he or she was among the survivors.”

3.2.4 Die gemeente in Antiogië

Die gemeente het uit bykans al die verskillende strata van die samelewing bestaan. Dit is egter onwaarskynlik dat daar lidmate onder die heel boonste range van die samelewing was. Meeks (1983:51ev) het na die vyf-en-sestig mense wat in Paulus se briewe vermeld word, se sosiale status bestudeer en tot die gevolgtrekking gekom dat die geloofsgemeenskappe aan wie Paulus geskryf het, uit bykans al die strata van die gemeenskap bestaan. Dit lyk aanvaarbaar om aan te neem dat dit nie anders in Matteus se geloofsgemeenskap sou wees nie.

Dit is moeilik om te bepaal hoe groot die gemeente in Antiogië was. Daar is verskeie pogings aangewend om hierdie getalle te bepaal. Onder andere is afleidings gemaak deur die grootte van huise waar gelowiges bymekaar sou kom, te gebruik. Carter (2000:29) vat die debat oor die getal gelowiges in Antiogië as volg saam: “But whether we settle for nineteen or 150 or even a thousand Christians, the Christian community remains a tiny one in a city of 150,000 to 200,000. This experience of being few in number is assumed of the gospel’s audience.”

Die verhouding tussen die geloofsgemeenskap in Antiogië met die Romeinse owerheid was blykbaar redelik antagonisties. Sim (2005:76) wys daarop dat in hoeverre die gelowiges se standpunt ten opsigte van die Judese siening dat die Romeinse politieke en sosiale sisteem omvergewerp moet word, ooreenstem,

hulle dieselfde teenstand as wat die Judeërs ervaar het, kon verwag. In die opsig verwys Sim (2005:92) ook na Mat 4:1-11 en skryf: “Matthew inextricably connects Satan and the Roman Empire. In the context of the cosmic battle between God and Satan, the Romans have opted to throw in their lot with the latter.”

Oor die godsdienstig-sosiale omstandighede van die geloofsgemeenskap aan wie Matteus skryf merk Piotrowski (2016:2) op:

“Thus, with the reception of the Matthean text the community henceforth increasingly understood itself and the surrounding world under the auspices of a new Marcan redaction and/or codification of the tradition, now thoroughly intertwined with an OT metanarrative that had a powerful socially-formative presence for dozens of prior generations.”

Matteus se gelowiges word deur die verhaal binne die kader van die verbond geplaas en deur veral die vervullingsitate gehelp om die veranderde eskatologiese verwagtinge te verklaar. Piotrowsky (2016:8) reken ook dat die vervullingsitate aan die lesers kennis van Jesus se identiteit voorsien waaroor die karakters in die verhaal nie beskik nie. Sodoende word natuurlik die geleentheid vir dramatiese ironie geskep. Hy skryf: “Such knowledge includes God’s presence in Jesus, Israel’s rejection of him, and the opening to the Gentiles.”

Piotrowski (2016:9) verwys na Andrew Overman (*Matthew’s Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* 1990) wat die Matteusgemeenskap sien as ‘n gemeenskap wat worstel met ‘n interne Judeese debat.¹³ Hy reken dat die sitate as bewyse moes dien aan Judeërs buite die

¹³ Die term Judeërs word in navolging van Steve Mason gebruik as omskrywing van mense wat in Judea gebly het en vanuit ‘n gesamentlike sosiale, kulturele en godsdienstige agtergrond kom. Al sou sulke persone later op ander plekke gaan bly, is die band met die plek van oorsprong so sterk dat hulle steeds hieraan verbind word (Mason 2014:15). Judeërs is dus mense wat Jerusalem as plek van oorsprong het en wat in ‘n spesifieke era, die Grieks-Romeinse era, geleef het. Die term, Jode word dan as oorkoepelende term gebruik vir mense wat vanuit die Judeese agtergrond kom, maar nie aan ‘n spesifieke tydsgleuf verbind word nie. Die artikels van Reinhartz (2014:5-10) en Reed (2014:21-26) lewer goeie insig in die verband.

geloofsgemeenskap dat hierdie gemeenskap nie verwronge en vreemde standpunte navolg nie, maar steeds dit wat die Judeërs glo, najaag. Piotrowski (2016:8) skryf dan: “Thus, to Overman the quotations legitimize the community’s existence, beliefs, and behaviors inside its Jewish context.”

3.3 Die kenmerke en oorsprong van die vervullingsitate in Matteus

Matteus haal die meeste van die evangeliste uit die Ou Testament aan. Te midde van hierdie aanhalings is daar ’n groep met ’n kenmerkende eenstemmigheid in vorm. Die uitstaande kenmerk is dat hulle almal begin met τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ το ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λεγοντες wat dan gevolg word deur die Ou-Testamentiese aanhaling. Die bewoording van hierdie formule in die vervullingsitate verskil in ’n baie geringe mate. Soms word die profeet wat aangehaal is, ook vermeld. Hierdie sitate kom op die volgende bewysplase voor: Mat 1:22-23; 2:6; 2:15; 2:17-18; 2:23; 4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:35; 21:4-5; 26:56 en 27:9-10. Daar is egter nie eenstemmigheid onder geleerdes oor die aantal vervullingsitate nie. France (1985:39) en Combrink (1980:85) verwys na bogenoemde twaalf sitate terwyl Luz (1989:156) egter Matt 2:6 en 26:56 uitlaat. Blykbaar laat hy hierdie twee sitate uit omdat hul bewoording redelik van die ander verskil. By Mat 2:6 kom die woord πληρώω byvoorbeeld nie voor nie. Hiervoor is daar verskillende verklarings. Wanneer die vervullingsitaat onder bespreking kom, sal die verskillende verklarings uitgelig word. Matt 26:56 verwys ook in die algemeen na die vervulling van die Skrifte en nie na ’n spesifieke profesie wat in vervulling gegaan het nie.

Dat Matteus hierdie vervullingsmotief sterk beklemtoon kom na vore in die vele kere wat hy πληρώω gebruik. By hom kom πληρώω twaalf keer voor terwyl dit slegs een keer by Markus en twee keer by Lukas te vinde is. Dit beteken egter nie dat die konsep van vervulling by laasgenoemde evangeliste afwesig is nie, maar

hulle verwys daarna sonder gebruikmaking van hierdie terminologie. Ons vind wel by Johannes soortgelyke formules met πληρώ in sy aanhalings in Joh 12:38; 13:18; 15:25; 17:12; 19:24, 26 maar hy gebruik dit nie in 'n vaste formule soos ons dit by Matteus vind nie.

Daar is nog 'n aantal aanhalings wat bykans dieselfde bewoording gebruik as die vervullingsitate. Hier is daar geringe afwisselinge. Hulle kom voor in Matt 2:5 (οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου) (want so is daar deur die profeet geskrywe OAV); Mat 3:3 (οὗτος γὰρ ἔστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου) (Want dit is hy van wie deur die profeet Jesaja gespreek is OAV) en Mat 13:14 (καὶ ἀναπληροῦνται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαίου ἡ λέγουσαι) (En aan hulle word die profesie vervul wat sê OAV). Matt 2:5-6 word deur meeste geleerdes as 'n vervullingsitaat gesien, maar vanweë hierdie afwyking van die gewone terminologie van die vervullingsitate, word dit deur sommiges nie as sulks gereken nie. Onder diegene wat Matt 2:5-6 as 'n vervullingsitaat sien tel geleerdes soos Combrink (1980); Blomberg (1992); Brown (1993); Davies en Allison (2004) en Luz (2007) terwyl Nolland (2005) en Osborne (2010) om verskillende redes hierdie vervullingsitaat nie as deel van die korpus sitate erken nie.

Daar is redelike konsensus dat die inleidende frase, die sg vervullingformule, sy oorsprong by die evangelis het.¹⁴ Die geringe variasies wat by die sitate opgemerk word, kan waarskynlik verband hou met die konteks waarin hy skryf. Hy gebruik ook in 'n aantal aanhalings die meervoud as hy na die profeet wat hy aanhaal, verwys. Blykbaar doen Matteus dit omdat hy nie presies geweet het wie die profeet was wat hy aanhaal nie. Hy maak ook 'n aantal foute wanneer hy profete aanhaal. Volgens Luz (1985:157) is dit 'n bewys dat hy nie meer toegang gehad

¹⁴ Hierdie oortuiging dat die vervullingformule Matteus se skepping was word ondersteun deur die argument dat die sitate deur 'n redaksionele proses aangepas is om by Matteus se konteks te pas. In hierdie aanpassing is die inleidende frase deur die redakteur ingevoeg. Buiten hierdie argument wys Davies en Allison (2004:575) daarop dat Matteus spesifieke tekste uit die Ou Testament aangehaal het om sy argumente te staaf. Dit kon daartoe gelei het dat hy hierdie inleidende formule geskep het.

het tot die sinagoge waar hy sy aanhalings kon bevestig nie. Hierdie siening is egter onmoontlik om te bewys en word deur onder andere Hays (2016:186) met 'n meer aanvaarbare argument verklaar.¹⁵

Wanneer na die bronne wat Matteus vir sy aanhalings gebruik het, gevra word, is daar 'n verskeidenheid sienings wat deur geleerdes gehuldig word. Samevattend¹⁶ kan egter gesê word dat die teks van die vervullingsitate verskil van die LXX en sterk ooreenkomste toon met die Hebreeuse teks alhoewel nie alle sitate in dieselfde mate die ooreenkoms vertoon nie. Oor die spesifieke weergawe van die LXX is daar ook nie eenstemmigheid nie.

Menken 2004:5) verwys na Prabhu (G M Soares Prabhu *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* (AnBib, 63), Rome, Biblical Institute Press, 1976 p105) en J Miler (*Les citations d'accomplissement dans l'Evangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité* (AnBib, 140) Rom, Biblical Institute Press, 1999) wat reken dat Matteus, die evangelis, die Hebreeus vry vertaal het in 'n gemeenskap wat bekend was met die LXX.

Wat die oorsprong van die sitate moeilik maak is dat Matteus blykbaar die LXX gebruik. Dit beteken dat die aanhalings wat Matteus in sy bronne, Markus en Q gevind het, ooreenstem of ten minste bykans ooreenstem met die LXX. Menken(2004:5) merk op: "Matthew sometimes makes modifications in them which seem to enhance their similarity to the LXX; his *Sondergut* contains quotations which must come from the LXX." Matteus gebruik dus die LXX om sy redigering van Markus en Q te doen, maar as sulks is die LXX nie sy bron nie,

¹⁵ Hays ((2016:186) wys daarop dat Matteus die verskillende Ou Testamentiese tekste in sy aanhalings verweef om sodoende sy lesers uit te nooi om deur die inligting wat elke teksgedeelte indra, 'n genuanseerde beeld van die evangeliegebeure tot stand te bring. Hierdie verduideliking van Hays veronderstel dus 'n duidelike redaksionele aktiwiteit wat die totstandkoming van die inleidingsformule kan bevestig.

¹⁶ Daar sal ook by elke vervullingsitaat verwys word na die moontlike bronne wat Matteus gebruik het.

slegs 'n hulpmiddel. Daarom merk Menken (2004:5) op: “Several scholars have therefore adopted the point of view that the evangelist himself was familiar with the LXX and that the fulfilment quotations came from another source.” Hierdie ander bron moes dan volgens sommige 'n versameling getuienisse gewees het. Daar is ook 'n siening wat deur Luz (1989:137-138) en G D Kilpatrick (1946:56-57) gehuldig word dat hierdie aanhalings pre-Matteaanse christelike kommentare of refleksies op Markus en ander tradisies is.

Menken (2004:10) reken egter “that Matthew drew them from a continuous Greek text whose textual form is best described as a revised LXX.”

Wanneer die vervullingsitate met die sg *Pesher*-kommentare van die Dooie See Rolle vergelyk word, kom die eiendomlike van die sitate duidelik na vore. Luz (1989:162) wys op die verskille tussen die wyse waarop Matteus en die Dooie See Rolle die Ou Testament gebruik. In die Dooie See Rolle word פֶּשֶׁר in plaas van πληρόω gebruik. Met die פֶּשֶׁר –wyse van interpretasie word by die Ou-Testamentiese teks begin en word dit interpreteer. Met πληρόω begin Matteus by sy tyd se teenwoordige gebeure en verstaan dit as die vervulling van 'n voorspelling. Hy begin dus met die teenwoordige en reflekteer daarop in die lig van die Ou Testamentiese profete.

Longenecker (1999:6ev) wys op die verskillende eksegetiese metodes waarvolgens Judese eksegete hul Skrifte interpreteer het. Hulle het van vier basiese veronderstellings eksegetiese toegepas, naamlik dat die Skrifte goddelik geïnspireer is; dat die Tora die allesomvattende waarheid van God bevat; dat interpreteerders die reg het om die ooglopende betekenis, maar ook afgeleide betekenis, uit die Skrifte mag aflei en dat interpretasies of uitleg ten doel het om die woorde van God toepaslik te maak in mense se lewens.

Judese eksegetiese het van vier metodes gebruik gemaak, te wete letterlike interpretasie, midras, pesher en allegorese.

Ten opsigte van die letterlike metode, skryf Longenecker (1999:14) “Rabbinic literature contains a number of examples of where the Scriptures are understood in a straightforward fashion, resulting in the plain, simple, and natural meaning of the text applied to the lives of the people.”

Die midras-wyse van eksegeese was die sentrale konsep van rabbynse uitleg. Dit was `n eksegeese wat die teks nie net letterlik interpreteer het nie, maar wat ruimte gelaat het vir `n baie liberale omgang met die teks. Longenecker (1999:22) beskryf hierdie wyse van eksegeese as volg: “Midrashic interpretation, in effect, ostensibly takes it point of departure from the biblical text itself ... and seeks to explicate the hidden meaning contained therein by means of agreed on hermeneutical rules in order to contemporize the revelation of God for the people.”

Die pesher eksegetiese metode het grootliks voorgekom in die uitleg van die Qumrangeskrifte. Die Qumrangemeenskap het sekere Judese geskrifte op hulself van toepassing gemaak en dit as vertrekpunt geneem om bevestiging te vind vir hul oortuiging dat hulle in die apokaliptiese eindtyd lewe.

Longenecker (1999:30) beskryf allegorese bondig wanneer hy Philo se benadering ten opsigte van Skrifuitleg as volg stel: “Philo usually treated the Old Testament as a body of symbols given by God for man’s spiritual and moral benefit, which must be understood other than in a literal and historical fashion.”

Malan (1992:8) beskryf allegorese as volg:

“... allegorese (kan) beskryf word as `n verhaaltegniek waarin die algemene voorgestel word deur middel van die besondere. Die karakters en hulle handeling funksioneer in `n allegorie op twee vlakke: hulle bestaan op `n eerste, konkrete verhaalvlak, maar wys ook heen na `n stel gebeure of `n stel morele, geestelike of psigologiese konsepte/idees agter die verhaal.”

Allegorese is dus 'n hermeneutiese tegniek waardeur aan sekere gebeure, objekte of idees 'n vergeestelike betekenis gegee word. Daarom is dit logies dat hierdie wyse van interpretasie baie subjektivisties is.

3.4 Die verspreiding van die vervullingsitate in Matteus

Dit is opmerklik dat 'n groot aantal van die vervullingsitate aan die einde van verhalende gebeure geplaas word. Menken (2001:147) beklemtoon dit: "... fulfilment quotations are normally found at the end of an episode, ...". So word dit aan die einde van die geslagsregister en as aanvang van Jesus se geboorteverhaal gevind (Matt 1:22); aan die einde van die vlug na Egipte (Matt 2:15) en die terugkoms daarvandaan (Matt 2:23); aan die einde van Jesus se genesingsverhale (Matt 8:17); aan die einde van die omskrywing van Jesus se bediening (Matt 12:17-21) en aan die einde van die samevatting van Jesus se leringe oor gelykenisse (Matt 13:35). Tereg merk Luz (1989:156) op: "In the majority of cases they have the character of a commentary, i.e. they are appended to the end of a narrative section and comment on it." Van die ander sitate word egter so geplaas dat die vervulling waarna dit verwys, eers daarop volg.

Dit is ook opvallend dat die grootste konsentrasie vervullingsitate in die proloog van Matteus te vinde is. Hierdie konsentrasie het onder andere ten doel om sekere voorveronderstelde kennis aan sy lesers te bied wat hy later kan gebruik om ironie te skep. Viljoen (2007:303) wys op die oneweredige verspreiding van die vervullingsitate in Matteus. In navolging van Viljoen (2007:303) kan die verspreiding as volg saamgevat word:

- Vyf kom voor in die eerste 2 hoofstukke wat handel oor Jesus se geboorte en kinderjare – Matt 1:22-23 = Jes 7:14; Matt 2:5-6 = Miga 5:1; Matt 2:15 = Hos 11:1; Matt 2:17-18 = Jer 31:15; Matt 2:23 - hierdie een is moeilik om

aan 'n profeet te verbind omdat Matteus die meervoud gebruik: *διὰ τῶν προφητῶν*.

- Vier is te vinde in die gedeelte waarin Jesus se publieke optrede buite Jerusalem verhaal word – Matt 4:14-16 = Jes 8:23-9:1; Matt 8:17 = Jes 53:4; Matt 12:17-21 = Jes 42:1-4; Matt 13:35 = Ps 78:2.
- Laastens kom drie voor in die hoofstukke wat die lydensweek dek – Matt 21:4-5 = Jes 62:11 en Sag 9:9; Matt 26:56 wat moeilik aan 'n spesifieke profeet verbind kan word; Matt 27:9-10 = Sag 11:12-13; Jer 18:3 en 59:6-9.

3.5 Die doel van die vervullingsitate

Dit sal later in die studie blyk dat die sitate ook ten doel het om ironies te wees. Dit beteken egter nie dat dit die enigste oorweging is waarom Matteus dit gebruik nie. Soos reeds vermeld, het ironiese uitdrukkings verskeie oogmerke en sal hierdie ironiese doelwitte van die sitate aan die lig kom soos wat elkeen afsonderlik bestudeer gaan word.

Volgens Viljoen (2007:304) het die sitate ten doel om 'n nuwe betekenis aan die Ou-Testamentiese profesie te bied. Matteus herinterpreteer dus die profesie aan die hand van die Christus-gebeure.

Die sitate het ook ten doel om aan te dui dat Jesus die vervulling is van God se beloftes en as sulks wil dit die huidige gebeure betreffende Jesus verklaar. In hierdie verband reken Brown (1993:51) dat Matteus die vervullingsitate gebruik om aspekte wat van teologiese belang vir hom is, uit te lig. Hy sien die sitate dan as aanduiders van belangrike teologiese sienings wat in die Matteus-verhaal ingebed is.

Combrink (1980:86) wys op die belang van 'n gemeenskaplike verstaansraamwerk en stel dan die doel van die sitate as volg:

“Vir effektiewe kommunikasie is dit egter noodsaaklik dat die skrywer en lesers `n gemeenskaplike agtergrond en verwysingsraamwerk moet hê, anders sal die assosiasies uit die breëre konteks, asook allerlei subtile toespelings op die Ou Testament nie tot die leser deurdring nie.”

Die sitate bied dan so `n gemeenskaplike verwysingsraam waarteen die res van verhaal waarin die sitate voorkom, verstaan moet word.

Daar is ook buiten bogenoemde interne doel van die sitate binne die gemeenskap van die gelowiges ook `n eksterne doel, naamlik `n apologetiese. Hierdie aanhalings moes beslis dien om aan Judeërs te bewys dat die profesieë van die Judeese tradisie in Christus in vervulling gegaan het. Die feit dat Matteus met `n geslagsregister begin, maak reeds hierdie apologetiese doelwit duidelik want hierdeur verbind hy Jesus aan die Ou Testament.

Dit is ook duidelik dat Matteus deur die gebruik van die vervullingsitate aandui dat Jesus die vervulling is van nie maar net `n profesie nie, maar dat Hy die voleinding is van God se raadsplan. Luz (1989:159) merk in die verband op:

“The formulation that God speaks ‘through’ the prophet is perhaps exemplified in early Christianity. Matthew adopts it with a certain consistency since it is important to him that God is the true ‘author’ of the Scriptures; the prophet, on the other hand, is only God’s tool.”

McDaniel (2013:22) verwys spesifiek na die vervullingsitaat in Matt 1:22 en wys daarop dat die volgende daardeur bereik word: “... it builds suspense since it is the initiating event of the Gospel, but at the same time, it is reread from the end as universally including the Gentiles.” Hy dui aan dat die aanvanklike belofte dat God Israel as sy uitverkore volk sien, in Matteus `n verbreding ondergaan sodat, wanneer hierdie teks vanuit die einde van die evangelie weer herlees word, daar

onder die besef gekom word dat diegene vir wie Christus as verlosser kom, universeel verstaan moet word.

Luz (1989:162) bespreek ook die doel van die vervullingsitate wat in die proloog van die evangelie voorkom as rigtinggewers vir die verhaal wat volg. Iets van 'n gemeenskaplike verstaanshorison (Combrink 1980) moet in sy uiteensetting verstaan word:

“The formula quotations are notably frequent in the prologue, because here the evangelist introduces those viewpoints and accents which are important for the whole Gospel and which the reader must keep in mind while perusing the entire Gospel. The formula quotations which are scattered in the rest of the Gospel are then reminders.”

Piotrowski (2016:8ev) bestudeer die sitate vanuit 'n sosio-retoriese hoek en kom tot die oortuiging dat die sitate nie bloot 'n Christologiese doel het nie maar ook 'n ekklesiologiese in die sin dat dit ook die geloofsgemeenskap se identiteit help bou. Daarvoor gebruik Matteus die ballingskap en uittoeg uit die geskiedenis van Israel en wend dit aan om die nuwe geloofsgemeenskap as nuwe volk van God te omskryf. Hy merk op: “It is Christology with an ecclesiological focus through the lens of exile and restoration” (Piotrowski 2016:14). Deur gebruikmaking van die vervullingsitate word hierdie geloofsgemeenskap dus gelei om hulself te sien as die volk van God wat uit ballingskap gelei word. Sodoende word hulle gelei om tot die besef te kom dat hulle deel is van die nuwe volk van God, maar terselfdertyd word 'n appèl gerig tot die Judeërs om hul posisie in herooring te neem. Hiervoor, sal dit in die studie blyk, maak Matteus van ironie gebruik en spesifiek die *ἐἰρων ἀλλοζων* kontrastering.

3.6 Die hermeneutiese probleem van die vervullingsitate

Die belang van die vervullingsitate as tema in Matteus strek verder as die sitate deurdat Matteus se verhouding met die Ou Testament dwarsdeur die evangelie loop. Donald Senior (1997:115) stel die doel van die vervullingsitate as volg:

“The formula quotations take their place within the full repertoire of ways Matthew uses the Old Testament to underwrite the story of Jesus for his community and, at the same time, to provide his community with a new reading of their scriptures in light of the faith in Jesus’ identity as the Messiah and Son of God.”

Die vervullingsitate is dus `n manier waarop ons kan sien hoe Matteus die verhouding tussen die Ou Testament en Jesus verstaan.¹⁷

Maar wanneer Louw en Nida (1988:595) *πληρώω* vanuit `n verskeidenheid domeine in hul leksikon van die Griekse Bybel omskryf, kom die “vervulling”-probleem van die sitate duidelik aan die lig. Onder die domein van “Quantity” plaas hulle *πληρώω* onder die subdomein van “Full, Empty”. In `n voetnoot (598) by hierdie subdomein merk hulle op: “In Subdomain D *Full, Empty*, quantity is related primarily to space.” Gevolglik definieer hulle *πληρώω* as: “to cause something to become full.” Wanneer hulle *πληρώω* in ander domeine plaas en dit daar definieer stel hulle dit as volg: “to make something total or complete”. Onder die domein: “Aspect” word *πληρώω* onder die subdomein “Complete, Finish, Succeed” geplaas

¹⁷ Robbins (1996:103-106) wys op die ses verskillende wyses waarop `n teks in `n ander aangehaal kan word: Die eerste wyse noem hy “recitation” en beskryf dit as die weergee van `n uitspraak of vertelling wat van óf `n mondelinge óf geskrewe vorm kan wees. Die tweede wyse is ook `n aanhaling (“recitation”) maar in hierdie geval kan sekere woorde van die aangehaalde teks ontbreek. `n Derde wyse waarop `n teks aangehaal kan word, is met totaal ander woorde as die oorspronklike. Dit gebeur meestal waar die aanhaling in `n nuwe omgewing toegepas word. Die vierde wyse geskied deurdat net sekere woorde van die aangehaalde teks gebruik word en gekombineer word met `n uitspraak uit `n Bybelse teks. So `n verkorte aanhaling ontwikkel dan in `n algemene spreuk. Die vyfde aanhalingswyse is om die aangehaalde gedeelte in die outeur se eie woorde te omskryf. Die sesde wyse is om `n soort opsomming te maak van `n aantal ter sake episodes. Wanneer die vervullingsitate bestudeer word sal dit blyk dat Matteus sy aanhalings doen op veral die eerste, tweede, vierde en sesde wyses.

en word dit as volg gedefinieer: “to finish an activity after having done everything involved.” Waar *πληρόω* onder die domein “Communication” omskryf word, word dit in twee subdomeine, tw “Inform, Announce” en “Interpret, Mean, Explain” geplaas. In hierdie twee subdomeine word dit as volg gedefinieer: “to give the true or complete meaning of something” en “to relate fully the content of a message.”

Onder nog `n domein (149), te wete “Be, Become, Exist, Happen” word *πληρόω* onder die subdomein, “Happen” geplaas en gedefinieer as “to cause to happen, with the implication of fulfilling some purpose – to cause to happen, to make happen, to fulfill.”

Dit is dus duidelik dat in die meerderheid gevalle met *πληρόω* bedoel word dat `n gebeure of aksie tot sy voltooiing gebring word. Die bedoeling is dus dat hierdie gebeure tot nou toe nog nie afgehandel is nie en dat hierdie laaste vermelde handeling die gebeure voltooi. Die probleem met die vervullingsitate is dat sommige van die sitate nie na onvoltooide gebeure óf na beloftes óf na (Messiaanse) profesieë verwys nie. Kirk (2008:80) wys daarop dat die volgende sitate nie enige Messiaanse profesieë bevat nie: Matt 1:22 (maagdelike ontvangenis); 2:15 (seun uit Egipte geroep); 2:17 (Ragel se rou); 13:35 (rede vir die praat in gelykenisse) en 27:9 (dertig silwermuntstukke). Kirk voeg ook die vervullingsitate by wat verwys na die lydende Kneg in Jesaja (Matt 8:17 en 12:17). Die dilemma met die “vervulling”-sitate is dus dat daar in sommige gevalle geen voltooiing voorspel word nie en in ander, veral dié wat verwys na die lydende Kneg, die profesie nie na Jesus verwys nie maar na iemand anders.

Dit wil dus voorkom asof Matteus sy bronne, vir ons gevoel, op `n vreemde of selfs misleidende wyse buig sodat dit op Jesus van toepassing gemaak kan word.

Kirk (2008:82) dui in sy artikel die verskillende wyses aan waarop daar deur die jare gepoog is om hierdie vreemde hermeneutiek van Matteus te verklaar. Hy wys daarop dat dit gedoen is by wyse van grammaties-historiese of histories-kritiese

eksegese of deurdat Matteus aan die hand van die *peshet* styl van eksegese te werk gegaan het. Nóg ander, waarvan R T France (Jesus and the Old Testament, 1992) moontlik die beste voorbeeld is, is oortuig dat Matteus gebruik maak van tipologie in sy omskrywing van Jesus se verhouding met die Ou-Testamentiese bronne. 'n Verdere poging om Matteus se vervullingsstate te interpreteer is by wyse van sleutelwoorde as vertrekpunt.

Kirk (2008:91,2) dui oortuigend aan dat al hierdie hermeneutiese benaderings ernstige probleme het wanneer dit op die vervullingsstate toegepas word. Hy gee erkenning aan die waarde wat die tipologiese benadering het, maar dui ook op die tekortkoming daarvan:

"Building on this scholarship that has come before, we recognise the usefulness of conceiving of 'fulfilment' in Matthew's formula citations as indications that Jesus is embodying the stories and scriptures of Israel, thereby showing himself to be the true Israel. This differs from a prophecy-fulfillment schema that unfolds in a linear fashion and gives rise to the salvation history schema of the Twentieth Century. But there is a diachronic, narrative dimension to Jesus' 'fulfilling' the law and prophets that typological arguments have not yet captured."

Piotrowski (2016:11) probeer die hermeneutiese dilemma vanuit 'n ander hoek oplos. Hy reken dat die vervullingsstate vanuit die Matteaanse gemeenskap geïnterpreer word en nie soseer vanuit Matteus se hermeneutiek nie. Hy skryf (2016:11): "To broadly summarize the scholarship to date, the quotations function to validate and vindicate the Matthean community's existence and to legitimize their beliefs. To accomplish that, however, Matthew could have used *any* OT texts" (kursivering Piotrowski).

Kirk (2008:91) stel voor dat die rol waarin Jesus as Vervuller van die Ou Testament voorgestel word gesien moet word soos 'n akteur wat 'n teks

herinterpreteer en in die toneelspel die teks se betekenis `n nuwe betekenis en inhoud gee. In dié proses, sê hy: “The meanings of both words” (in hierdie geval die maagdelike ontvangenis en Immanuel), “are changed, literalised, Matthew would say fulfilled, as Jesus the substance fills up the scriptures of Israel in a substantially new and unexpected way, which yet retains the shape of the original plot.”

Met hierdie studie word van die oortuiging uitgegaan dat hierdie nuwe betekenisgewing wat Jesus by monde van Matteus aan die inhoud van die Ou Testamentiese aanhalings gee, as `n indirekte spreekakte gesien moet word. Dit sal veral blyk wanneer die eerste vyf vervullingsitate onder bespreking kom dat Matteus sy lesers nooi om Jesus se Messiasskap in `n ander lig te sien. Die sogenaamde “inference-trigger” (Levinson 1983:270) of aanduider wat die hoorder of leser onder die besef moet bring dat daar van die letterlike betekenis afgewyk word, is in die geval van die vervullingsitate die woord *πληρώω* wat met dié sitate gebruik word waarin die letterlike betekenis van hierdie woord nie van toepassing kan wees nie. Wanneer Kirk dus praat van `n nuwe betekenisgewing lê hierdie betekenis egter volgens hierdie studie op die vlak van indirekte spreekaktes wat die stylfiguur van ironie na vore bring.

3.7. Die vervullingsitate in die geboorte en kinderjare van Jesus

3.7.1 Inleiding

Die benadering tot die bestudering van die vervullingsitate in die studie word gedoen deurdat aspekte van die pragmatiek uitgelig word om sodoende die ironiese tekshandeling uit te lig. Gevolglik sal daar na presupposisies, implikatiëe en deiksis in die teks gekyk word. Hierdie aspekte skep `n nuwe gemeenskaplike verstaansraamwerk (`n nuwe kommunikatiewe wêreld, `n “besprochene Welt”

soos Hardmeier 1990:61-62 dit omskryf), tussen die verteller en hoorder. In die totstandkoming van hierdie nuwe verstaansraamwerk kom ironie as stylfiguur na vore.

’n Pragmatiese gerigtheid tot die teks veronderstel dus ’n teksimmanente benadering. Dit sal dus beteken dat die vervullingsitate nie geïsoleer kan word van die konteks van die narratief nie. Alhoewel die omgewing waarin die vervullingsitaat geplaas word ondergeskik is aan die sitaat (sien onderstaande), bly dit egter baie belangrik om Matteus se bedoeling met die sitaat te verstaan. In sommige gevalle is dié omgewing die voorafgaande gebeure aan die sitaat wat in die narratief vermeld word en in ander is dit die daaropvolgende gebeure.

Matteus verander sy verhaal om by sy aanhalings te pas. Wanneer Menken (2001:155) moet antwoord op die vraag wie verantwoordelik was vir die wysigings in Matteus se aanhalings, kom hy juis tot hierdie gevolgtrekking: Matteus het sy verhaal aangepas om met die aanhalings te korreleer. Hy verwys na verskeie veranderinge om sy oortuiging te staaf. Hy skryf (2001:155):

“We can observe that in several cases, Matthew somewhat adapts his narratives to his fulfilment quotations (cf. 1:12 with 1:23). In 2:16, Matthew added ‘and in all that region’ to adapt the geography of the narrative to that of the fulfilment quotation in 2:18 (= Jer. 31:15). In 4:13, he qualified Capernaum as ‘by the sea’ and added ‘in the region of Zebulon and Naphtali’ to fit the narrative to the fulfilment quotation in 4:15-16 (= Isa. 8:23-9:1). Well-known other instances are the introduction of a she-donkey in addition to a colt in 21:2, 7 on account of the fulfilment quotation in 21:5 (= Zech. 9:9), and of thirty silver pieces in 26:15 on account of the fulfilment quotation in 27:9-10 (= Zech. 11:13). From this perspective, it is plausible that if Matthew made a

change in either narrative or quotation, it was in the narrative, not in the quotation.”

Daarom is dit verantwoordbaar om die vervullingsitate as navorsingsfokus te kies. Vir Matteus was die vervullingsitate nie maar net `n middel waardeur hy die outentisiteit van Christus wou aantoon nie, maar het dit ook as hermeneutiese vertrekpunt vir sy narratiewe aangaande Jesus gedien.

By al die vervullingsitate is `n spanning tussen die konteks waarin Matteus die vervullingsitaat plaas en die sitaat self te bespeur (vgl Menken 2001:156). Hierdie teenstellende of verskillende verhale dien as `n ideale bron vir ironie.

Dit is opmerklik dat Matteus `n besondere konsentrasie aanhalings aan die begin van sy verhaal plaas. Bykans die helfte kom in hierdie eerste twee hoofstukke na vore. Hy wil klaarblyklik `n sekere beeld van die Messias aan sy hoorders voorhou sodat dit kan dien as bevoorregte inligting aan sy hoorders. Hierdie kennis dien as basis waarop Matteus sy ironiese uitsprake kan maak. Kaufer, soos aangehaal deur Berg (2014: §1989) wys op hierdie funksie van plotopstelling in die vorming van ironie: “... that irony is a technique of indicating, through character or plot development, an intention or attitude opposite to that which is clearly stated.”

Hierdie konsentrasie van aanhalings aan die begin van Matteus se verhaal kan ook gesien word as dat hy hiermee twee wêrelde skep. Hoe groter die kontras tussen hierdie twee wêrelde is, hoe meer treffend is die ironie. Hierin is ook die inherente konflik wat in ironie voorkom, te verklaar: die ooglopende bestaande wêreld wat so geskep word, word gekontrasteer met die wêreld wat in die subteks begrond is.

Berg (2014: §4937) skryf oor hierdie dualistiese beeld wat van Jesus geskep word: “For instance, the contents of the interrogations and the mockery conducted by

Jesus' opponents are full of ironic twists in connection with the initial proclamation of the person of Jesus in both 1: 1 and 1: 21."

3.7.2 Die eerste vervullingsitaat

Matteus 1:22-23

τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντες ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἑμμάνουήλ ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός

(En dit het alles gebeur, sodat die woord vervul sou word wat die Here deur die profeet gespreek het: Kyk, die maagd sal swanger word en `n seun baar, en hulle sal Hom Emmánuel noem, dit is, as dit vertaal word: God met ons. OAV).

3.7.2.1 Die oorsprong van die vervullingsitaat

Wanneer na die bron van die vervullingsitaat gevra word wys Menken (2001:147) dat die aanhaling grootliks ooreenkom met die LXX volgens die A Rahlfs en J Ziegler-uitgawe. Menken (2001:147) skryf: "In a series of articles, I have tried to show that most other fulfilment quotations in Matthew derive from a revised LXX use by the evangelist who, as the final editor of the gospel, inserted them."

Die teksvorm kan dus die beste verklaar word as dat die aanhaling uit `n hersiene LXX kom (vgl Menken 2001:154). Hy verwys in sy artikel na die verskille wat daar tussen Matteus se aanhaling en sommige LXX-weergawes en die Hebreeuse teks te vinde is. Hy kom dan tot die volgende gevolgtrekking (2001:160):

"The quotation comes from a revised LXX. The revision consisted in changing *ἐν γαστρὶ λη(μ)ψεται* into *ἐν γαστρὶ ἔξει*, to make

the translation render the Hebrew more correctly, and in changing *καλέσεις* into *καλέσουσιν*, probably under the influence of a Hebrew variant reading. There are no reasons to ascribe the revision to Matthew; there are grounds to think that he found the quotation in the form in which he presents it.”

Hierdie gevolgtrekking klop met sy oortuiging dat wanneer Matteus veranderinge aanbring dit liever aan die narratief is as aan die aanhaling.

Menken (2001:162) reken dat Matt 1:18-2:23 gegrond is op pre-Matteaanse verhale met soortgelyke strekkings. Hy maak hierdie afleiding deurdat hy hierdie verhaal met ander verhale in vroeë Judese literatuur vergelyk.

3.7.2.2 Presupposisies

Vir 'n uiteensetting met wat onder presupposisies bedoel word, kan weer na par 1.3.3.5, p31 gekyk word.

3.7.2.2.1 Die Seun van Abraham as verbondsgenoot

Matteus skryf die verhaal van Jesus se geboorte vanuit die oortuiging dat hierdie gebeure in die konteks staan van 'n groter goddelike plan (vgl Luz 1985:41). Hierdie plan word reeds met gebruikmaking van die geslagsregister na vore geroep. Daarom neem hy hierdie raadsplan van God by die verbondsluiting met Abraham op. God se verbondsgenoot, Israel, word vergestalt in Abraham. Abraham, soos die ander name in die geslagsregister, word metonimies gebruik deurdat hulle 'n samelnaam word van die weg wat God met hulle geloop het.

Die titel “Seun van Abraham” kom net hierdie een keer in Matteus (1:1) voor. As Seun van Abraham dien dit as `n samevatting van die hele verbondsgeskiedenis wat sy hoogtepunt in die Messias vind. Kingsbury (1975:85) merk hieroor die volgende op: “Because Matthew portrays Jesus as recapitulating in his person a significant portion of this history (4:1-11), this title seems to allude to him as the ideal Israelite.”

Tog gebruik Matteus hierdie titel om nou reeds `n dubbelslagtige waarde aan Jesus te gee. As Seun van Abraham is Hy nie maar net die Messias vir die Judeërs nie, maar ook die Een deur wie die belofte van Genesis 12:3; 18:18; 22:18 en 26:4 aan Abraham in vervulling sal gaan. Hierdie verbondsvervulling kom veral na vore in die benaming van die Kind. In opdrag van die engel (Matt 1:21) noem Josef Hom Jesus (Matt 1:25). Maar dan word gesê dat “hulle” Hom Immanuel sal noem: *καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ* (Matt 1:23). Dit lyk dus of daar `n spanning is tussen die konteks en die vervullingsstaat. Menken (2001:156) wys op die nou verband wat daar egter in betekenis tussen die twee name bestaan. In beide gevalle gaan dit om God se reddende en verlossende teenwoordigheid by sy volk. Hy skryf: “Now it can be demonstrated that in the OT God’s being with people and his saving activity are intimately connected, and that in Matthew’s gospel a similar connection is found, especially in view of the removal of sin” (Menken 2001:156). Hierdie twee aspekte, naamlik God se teenwoordigheid en sy vergifnis van sonde, staan in noue korrelasie met sy verbond. Piotrowski (2016:4) wys ook op hierdie verbondsgerigtheid wat in Matt 1:12 na vore kom wanneer hy skryf: “The gospel, in turn, becomes the story of covenant renewal for Jesus and ‘his people’ (1:21), and the inception of an aggravated exile for those who oppose him.”

Menken (2001:144ev) probeer om die verskil tussen Matteus se aanhaling van Jes 7:14 wat lees: *ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ* (Kyk, die maagd sal swanger word en

`n seun baar en hom Immánuel noem. OAV) en die LXX lesing wat nie die meervoud *καλέσουσιν* het nie, maar die enkelvoud *καλέσεις* verklaar deur te beweer dat Matteus moontlik `n ander LXX-weergawe¹⁸ of `n Hebreeuse teks gebruik het. Wanneer egter in ag geneem word dat Matteus besig is om `n verstaanswêreld te skep waarin beide Judese-gelowiges sowel as heiden-gelowiges hulself kan vind, is sy verandering van die werkwoordvorm van tweede persoon enkelvoud na die derde persoon meervoud heel verstaanbaar. Hierdie ongekwalifiseerde “hulle” sal algaande in die verhaal duidelik omskryf word met die verrassende ironiese kinkel dat die tradisionele binnekring, die *ἄλλων* ontbloot word as die onkundige, stiksienige leiers van Israel.

Deurdat Matteus nie nou reeds aandui wie die onderwerp van hierdie werkwoord is nie kom hy nie die koöperatiewe beginsel na nie. Hierdie koöperatiewe beginsel behels onder andere dat hy die beginsel van kwantiteit sal nakom – hy sal as goeie kommunikasievennoot sorg dat hy voldoende inligting aan sy hoorders bied. Deur hierdie beginsel te verontagsaam skep hy `n ruimte vir ironie deurdat die hoorder hierdie “gaping” self moet probeer vul. Hiermee help Matteus sy hoorders deur hulle algaande in die regte rigting te stuur, vgl 1:1, 5; 2:1-12; 4:15v; 5:13v; 8:11-12.en as samevatting 18:18-20 wat die opdrag het om hierdie boodskap universeel te sien.

Die verbondsbeloftes dien dus as presupposisie van die verhaal en moet voortdurend as vertrekpunt van Jesus se aardse geskiedenis beskou word. Luz (1985:41) verwys na hierdie presupposisies as “signals” en haal met instemming Löhr aan wat daarna verwys as “foreshadowing.” Combrink (2012: 25) wys ook op hierdie motief agter die verwysing na Abraham: “Dit is waarskynliker dat ons hier

¹⁸ Nolland (2005:29) wys daarop dat Matteus se Griekse Ou Testament moontlik nie ooreengekom het met die LXX waaroor geleerdes vandag beskik nie. Hy skryf: “His Greek OT may not have been identical to our preserved LXX, but the LXX is our best reference point for the Greek text as he will have known it.”

te maak het met die beklemtoning van die feit dat God sy beloftes aan sy volk gestand gedoen het.”

Deur Jesus voor te stel as Seun van Abraham skep Matteus `n dualistiese verstaansraamwerk waardeur hy sy lesers algaande wil lei om `n skuif te maak in hul siening van wie Jesus is. Hy help hulle om dit te doen deur hulle op subtiele wyse te nooi om tot die besef te kom wie diegene is wat Hom as “God met ons” sal herken. In die proses maak hy van ironie gebruik om die binnekring te herdefinieer, maar terselfdertyd die deur oop te laat vir die stiksienige gewaande lede van die volk, Israel.

3.7.2.2.2 Seun van Dawid

`n Verdere belangrike presupposisie vind ons in die verwysing na Jesus as die Seun van Dawid (1:1). Hierdie titel kom elf keer in Matteus voor waarvan vyf in die redaksionele gedeeltes van Matteus aangetref word (1:20; 12:23; 15:22; 21:9, 15). Combrink (1980:90) beklemtoon die belang van hierdie verbintenis met Dawid wanneer hy sê: “Trouens, die 3 x 14 geslagte in die geslagslys in Mt 1 is waarskynlik ook bedoel om verder op Dawid te sinspeel aangesien die getalwaarde van die naam Dawid in Hebreeus 14 is.”

Die titel “Seun van Dawid” is binne die konteks van die Ou Testament `n uiters belangrike een. Hierdie titel se besonderse belang in die geskiedenis van Israel het grootliks begin met die belofte van Natan in 2 Sam 7:12-16. Die belofte het bestaan uit twee komponente, te wete dat daar `n nasaat van Dawid op sy troon sal wees en dat sy koningskap ewig sal wees. Michel (1971:648) maak die volgende opmerking oor hierdie belofte:

“Yet we see here ... how the promise to David, which is the one decisive point in the Israelite monarchy, is associated with all the characteristic

features of the view of kingship that was common to the East; the king is 'a child of God' and as assistant shares in the divine dominion over the world."

In die ontwikkeling van hierdie titel in die Judese geskifte word gevind dat sommige profete aan hierdie belofte 'n eskatologiese gerigtheid gegee het deur dit as messiaans te interpreteer, vgl Jes 9:6; 11:1 ev en Jer 23:5. "Later Judaism", skryf Michel (1971:649) "also took up the promise of a son of David with modifications of it in all sorts of ways in order to enable it to put up with its political oppression and its distress through its relationship to God." Dit het dus 'n soort handvatsel van hoop geword wat Israel in tye van verdrukking staande gehou het. Die Dawidiese messias sal volgens 4 Esra 11-12 God se oorwinning behaal en oor Rome regeer. Carter (2005:162) verwys na 2 Barug wat dui op die belofte van 'n messiaanse heerskappy wat gekenmerk sal word aan 'n oorvloed van voedsel en waar vrede en vreugde ervaar sal word. Dit klop ook met die voorspelling in Jes 35:5 wat in Matt 11:2-6 aangehaal word. Omdat dit ook die belofte is wat die Romeinse Ryk aan sy inwoners belowe, is dit ironies dat Jesus in Matteus voorgelou word as die volk se Verlosser van die Romeinse "siekte" (vgl Carter 2005:162). Dit is ook in lyn met hoe Matteus Jesus voorstel as Een wat kom om genesing te bring, (sien onderstaande).

Riches (2005:138) wys ook op die ander aspekte rondom Jesus se geboorte, naamlik die verwysing na drome en die ster wat verskyn. Hierdie tekens kom ooreen met buite-Bybelse koninklike biografieë. Hy maak dan die volgende opmerking: "The political and not just the healing aspect of the 'son of David' title come in focus" (2005:138).

Die presupposisie bestaan dan daarin dat in Jesus die voortsetting van God se beloftes aan Dawid gesien moet word. Michel (1971:653) som dit baie duidelik op wanneer hy sê: "The title 'Son of David' thus sums up the NT confession of Jesus

as a descendant of David who fulfills the promise of the coming of an anointed king, and who is the glorious antitype of both David and his son, Solomon.” Ook hier vind ons ’n dualistiese inhoud wat Matteus om hierdie titel wil uitbou. Ons vind die tipiese politieke verwagtinge dat die seun van Dawid die staatkundige bevryder van die volk sal wees, maar dan hoor ons ook dat Matteus daarop klem lê dat Jesus as Seun van Dawid die Barmhartige is. Dit is duidelik dat Matteus weet dat hy en sy hoorders in hierdie opsig vanuit verskillende presupposisies na Jesus as die Seun van Dawid kyk.

Matteus skets die tradisionele siening van die Seun van Dawid op verskillende wyses. Op twee plekke in sy verhaal kom Ps 110:1 in Jesus se uitsprake na vore, nl in Matt 22:44 (Mark 12:36, Luk 20:42-42) en in Matt 26:64 (Mark 14:62, Luk 22:69). In Matt 22:44 kom dit voor wanneer Jesus vir die Fariseërs vra wie die Christus is, met die kwalifikasie wie se seun Hy sou wees. Wanneer die Fariseërs antwoord dat hy Dawid s’n is, haal Jesus Ps 110:1 aan. Jesus se argument is dan nie dat Dawid se seun die Christus is nie, maar dat hy meer is as Dawid se seun. France (1992:101) merk tereg op: “To call him David’s son is to imply a descendant of David, occupying his political throne. The Messiah is more than this; he is greater than David, a position which no mere Israelite king could claim.” Hiermee verbind hy Jesus aan die Messias.

Matteus verwys ook drie keer in die geslagsregister na Jesus as die Christus, nl in 1:16, 17 en 18. Dit is veral in vers 16 waar hy verklaar: *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός*. (Jesus wat Christus genoem word, OAV) wat die presupposisie dat Jesus die Christus is, na vore bring. Hierdie illokutiewe spreekakte het ’n bepaalde dwangmatigheid (’n vasgestelde perlokusie) wat deur die tradisie daaraan gekoppel is. Hierdie deur die tradisie bepaalde betekenis vind ons veral in die Messiaanse profesieë in Jes 8:23–9:6; Miga 5:1-5 en Jer 23:5-6. In hierdie profesieë word die Messias gesien as ’n nasaat van Dawid. Daarin word

voorgehou dat die Messias as Seun van Dawid in Jerusalem sal regeer, oor alle nasies sal heers en die Judeërs in 'n posisie plaas van ewige aardse oorheersing.

Maar Matteus doen ook moeite om die nuwe beeld, 'n nuwe verstaansraamwerk, aan Christus as die Seun van Dawid, die Messias, op te bou. In die uitbouing van die verhaal van Jesus kom die perlokutiewe handeling, die trefhandeling algaande na vore. Die leser word deur die narratief gelei om tot die besef te kom dat Matteus by wyse van indirekte spreekakte van Jesus as die Christus en Seun van Dawid praat. Die leser word reeds in dié vervullingsitaat gehelp om te besef dat hier op indirekte wyse gepraat word deurdat hy die enkelvoud van *καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν* verander na die meervoud: *καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ*. Hiermee wil hy reeds waarsku dat Hy wat bloot Jesus genoem gaan word, se identiteit veel meer inhou as wat dit op die oog af lyk. Later sal blyk dat “hulle” Hom inderdaad sal leer ken as God self wat by hulle teenwoordig is. Hiermee word 'n dualistiese of Sokratiese ironie geskep deurdat daar nie bloot die teenoorgestelde bedoel word as wat gesê is nie, maar dat daar 'n gans ander betekenisinhoud aan die uitspraak geheg word.

Wanneer Jesus voor die Judeese Raad verskyn en Ps 110:1 en Dan 7:13 aan mekaar verbind op die vraag na wie die Christus is, kry ons weer meer van hierdie gans ander betekenisinhoud aangaande die Seun van Dawid. Hierdie Seun van Dawid is Een wat die Christus is aan wie mag gegee is, nie op grond van sy afstamming nie, maar as 'n gawe van God. France (1992:103) bevestig dit: “The context confirms this further; Jesus is on trial, apparently defeated and powerless; he appeals not to his own miraculous power, but on imminent vindication by God.”

Algaande gaan Matteus voort om in sy narratief hierdie ander betekenisinhoud aangaande die identiteit van die Seun van Dawid en die Christus soos dit in Jesus vergestalt, aan ons voor te hou. Wanneer die eerste lesers van Jesus in die voortgang van die geslagsregister lees, hoor hulle dat Hy bloot die voortsetting van

die Dawidiese troonopvolger en vervuller van die belofte is. Deurdat die leser geen verdere aanvanklike inligting ontvang nie, sorg hierdie beperkte inligting vir dramatiese ironie deurdat die karakters in die verhaal nie die volle omvang van die narratief ken nie. Hierdie beperkte inligting wat Matteus aangaande Jesus as Seun van Dawid en die Christus gee, lei tot die sg “floating of a maxim” soos Grice dit omskryf, (vgl Huang 2006:§735). In hierdie geval is dit die nalaat van die implikatief van kwantiteit – hy gee doelbewus nie genoegsame inligting nie sodat hy ironie kan bewerkstellig.

Matteus wys ook algaande die ware ander betekenis van Jesus as die Christus aan sy lesers uit. Waar sy lesers die Messias verwag het as `n Gesalfde en as sulks die magtige wat namens God die volk lei, bied Matteus Hom aan ons as die Een wat verneder word en ly. Van die begin (2:2, 4, 13) tot aan die einde (27:11, 29, 37) van die narratief is daar die presupposisie dat Jesus as die Messias die Koning van die Judeërs is.

Matteus, soos reeds gesê, maak die meeste van al die evangeliste gebruik van hierdie titel. In ses van die kere wat hy dit gebruik, doen hy dit op sy eie. Hy verbind hierdie titel in `n aantal gevalle aan genesingswonders, tw 9:27-31; 12:22-23; 15:21-28; 20:29-34 en 21:14. (vgl Kingsbury 1976:592 en Combrink 2012:25). Die opvallende is dat hierdie objekte van sy genesing individue is wat nie van aansien in die godsdienstig-Judese konteks is nie. Hulle is immers blind, doof en stom en die dogter van `n Kanaänitiese vrou. Hierdie onbelangriks is egter diegene wat kan “sien” en “hoor” dat Jesus die Seun van Dawid is. In die verhaal is hulle die *ἑρπων* met wie die die lesers van Matteus se evangelie hulle kan vereenselwig.

Hierteenoor vind ons dat Israel beskryf word as `n volk wat blind en doof is en sonder insig (vgl Matt 13:37-52). Die voortvarende *ἄλαζων* wat in sy stiksienigheid die fokuspunt van ironie word.

3.7.2.2.3 Jesus

In Matt 1:21 word die opdrag aan Josef gegee: *καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν* (en jy moet Hom Jesus noem, OAV). Die presupposisie aan hierdie naam word gevind in die verband wat Jesus, via Moses, met Josua het. Josua wat die Hebreeuse naam van Jesus is, is immers die opvolger van Moses wat die uittog uit Egipte tot voltooiing moes bring. Soos Josua is Jesus ook deur goddelike ingrype geroep vir sy taak, (Num 27:12-23; Deut 3:23-28; Jos 1:1-9), en is Josua saam met Moses die berg op om die wil van God te ontvang (Eks 24:13; 32:15-18). Josua was ook saam met Kaleb die enigste spioene wat God vertrou het sodat die volk die beloofde land kon inneem.

Tereg merk Carter (2005:156) op: “The name ‘Jesus’ then, evokes one of the giants of Israel’s traditions: a man who faithfully carries out his divinely assigned task to defeat the Canaanites and occupy their land, thus completing God’s promises to save the people from Egyptian rule and establish them in the land.”

Die noue verband tussen Josua en Jesus bring die ironie duidelik na vore: die Joodse leiers wat hierdie geskiedenis deeglik moes ken, het blykbaar nie die vermoë om Jesus as die nuwe Messias te herken nie.

3.7.2.2.4 Die Judese geskrifte

’n Verdere presupposisie lê onderliggend aan die gebruik van die Judese geskrifte. Deur hierdie geskrifte aan te haal as bevestiging van wie Jesus is, gee Matteus aan die profesieë ’n sekere gesag wat hy oortuig is ook deur sy lesers aanvaar word.

Daar is egter ook ten opsigte van die interpretasie van die profesieë wat Matteus op Jesus van toepassing maak, 'n duidelike verskil in interpretasie by sy lesers. Menken (2001:151) skryf as volg hieroor:

“Whereas Christians read Isa 7:14 as a prophetic prediction of Jesus’ birth from a virgin, Jews read it as referring to the birth of Ahaz’s son Hezekiah. Whereas Christians saw the sign promised to Ahaz in a virgin being pregnant, Jews tried to ‘demythologize’ it as much as possible by seeing it in the natural process of a young woman conceiving a child and in the other events described in Isa 7:14 and following verses.”

Hierdie verskillende uitgangspunte bring later in Matteus se verhaal veel stof tot ironie. Immers, een van die duidelikste maniere om ironie op te spoor is te vinde in 'n teenstrydige of dubbelslagtige verhaallyn. Die interessante in die verloop van 'n narratief is dat die leser nie oombliklik afsien van sy/haar begrip van sekere sieninge nie. Daar vind 'n geleidelike oorgang plaas deurdat die nuwe inligting by die hoorder die moontlikheid van 'n nuwe verstaansraamwerk skep. Vir 'n wyle bevind die hoorder hom/haar in twee raamwerke, “between two frames” (Perry 1979:61) voordat hy/sy oorbeweeg na die nuwe verstaansraamwerk. Dit is die rede waarom daar selfs tot aan die einde van 'n verhaal 'n dubbele verstaan van sake by die hoorder kan wees. Vergelyk in die verband die herhalende onkunde van Jesus se dissipels oor sy roeping en identiteit.

Matteus begin sy verhaal deur sy lesers algaande te oortuig dat die verstaansraamwerk wat hulle ten opsigte van Jesus as die Christus en Seun van Dawid het, 'n eng en subjektiewe uitgangspunt verteenwoordig. Hy stel dus vir hulle 'n aantal merkers of presupposisies op, nl dat Jesus die Vervuller van die verbond is; dat Hy die Seun van Dawid is en ook die beloofde Messias. Deur hierdie aspekte van Jesus uit te lig, roep hy outomaties die Ou-Testamentiese oortuigings wat daarmee saamhang, na vore. Deur gebruikmaking van onder

andere die vervullingsitate neem hy sy lesers op 'n weg om hulle algaande te bring tot 'n nuwe inhoudgewing aan hierdie begrippe. In die proses word dramatiese en dualistiese ironie tot stand gebring deurdat sommige karakters hierdie nuwe inhoude besef en ander, van wie jy dit die minste sou verwag, steeds vashou aan die ou verwagtinge en sieninge.

3.7.2.2.5 Die agtergrond van die profesie in Matt 1:23

Die tradisionele Judese agtergrond van die aanhaling, wat as presupposisie veronderstel word, vind ons in Jes 7 en 8. Die profesie word daar gerig aan Agas wat 'n misplaaste vertroue op die koning van Assirië plaas. Agas, die koning van Juda, word bedreig deur 'n koalisie van die koning van Israel, Peka, met die koning van Sirië, Resin. In hierdie tyd stuur die Here vir Jesaja na Agas om hom op te roep om sy vertroue in die Here te stel. Hy word genooi om 'n teken van die Here te vra as bewys dat die Here sal voorsien. Agas weier egter aangesien hy sy hoop vestig op die hulp van die koning van Assirië.

Gevolgtik word aan Agas voorspel dat die Here self 'n teken sal gee, nl 'n jong vrou wat swanger sal word en 'n seun met die naam Immanuel sal gebore word. Waarskynlik verwys dit na die geboorte van Hiskia uit Abi, Sagaria se dogter, wat op grond van haar Godsvertroue die kind Immanuel sal noem. Hierdie naam is 'n bykans tegniese term in die Judese geskrifte wat gesien kan word as uitdrukking van die Verbondsgod se troue versorging. In Miga 5:2 word een van die oudste interpretasies van Jes 7 gegee. Hier word voorspel dat die geboorte van 'n kind sal saamval met die heropbou van Israel. Volgens Gray (1911:133) sal die kind sy naam van Agas ontvang en is dus waarskynlik Agas se kind. Hy dui aan hoe die teks reeds vanaf 'n vroeë era as 'n Messiaanse teks verstaan is.

Combrink (2012:30) verwys ook na 'n verdere betekenis wat aan hierdie profesie gekoppel kan word:

“Dit is ook moontlik dat die teken in Jes 7 (Hiskia se geboorte of selfs 'n seun van die profeet) dreigend van aard is, en nie bloot as teenswoordige oorreding dien nie, maar ook as toekomstige bevestiging van die profesie. Immanuel as teken sou dan dien om God se oordeel oor Dawid se huis te simboliseer wanneer Dawid se troon reeds verwyder sou wees. Die funksie van die ballingskap in Matteus se geslagslys kry besondere betekenis in die lig van die belangrike rol wat die ballingskap in Jes 6–12 speel, terwyl Immanuel se lyding in Jesaja as voorafskaduwing dien van die lydensweg van Jesus.”

Hierdie dualistiese ironie word dus geskep deurdat diegene wat die geskiedenis moes ken, die Judeërs, Fariseërs, Skrifgeleerdes en Judese Raad, nie kon begryp dat Jesus op 'n totaal ander wyse die Seun van Dawid en die Messias is nie. Diegene van wie nie verwag kon word om te weet nie, begryp hierdie nuwe verstaansraamwerk baie gouer.

Combrink (2012:16, 17) verwys na die verhouding tussen die Judeërs en die Judese-gelowiges en die worsteling van die Matteus-gemeente om hul posisie teenoor die Judese gemeenskap te verstaan. Hy wys op die verskillende teorieë wat bestaan het oor hierdie verhouding en wie die persone is aan wie Matteus skryf. Die gevolgtrekkings waartoe hy kom is dat daar in die algemeen aanvaar word dat 'n skeiding tussen die gemeente en die Judese gemeenskap bestaan het, maar dat daar tog nog 'n mate van kontak tussen hulle was. Daar is ook redelike eenstemmigheid dat Matteus hoofsaaklik aan Christene skryf wat uit die heidendom gekom het.

Combrink (2012:16) verwys na die gebeure in 85nC by Jamnia:

“Die kern van die gesprek is of die beslissing van die Joodse geleerdes in 85 by Jamnia skielik ’n radikale breuk in die verhouding van die twee groepe gebring het. By Jamnia is die Birkath ha-Minim (gebed teen die ketters) tot die Agtiengebed toegevoeg. Hiervolgens is die lees van geskifte van ketters (Christene) verbied en is daar ook gebed dat ketters mag omkom. Dit bly egter ’n vraag of die jaar 85 meteens so ’n radikale breuk veroorsaak het. Reeds voor 85 is Christene uit sinagoges uitgesluit, terwyl dit ook nie so is dat die kerk se sending na Jode ná 85 opgehou het nie.”

Davies en Allison (1988:135) stem saam met hierdie oortuiging deurdat hulle erken dat daar wel ’n al groter wordende spanning tussen die Judeërs en Christene kon ontstaan het, maar dat die breuk nie so radikaal is soos wat soms gemeen is nie. Hulle skryf (2004:135):

“It is only natural that the Jewish leaders, occupied with the reconstruction of Judaism after 70, were not unaware of the competition posed by Jewish Christianity, and only natural that they took concrete measures to reduce Christian influence in the synagogue.”¹⁹

France (1985:31) reken dat dit selfs debatteerbaar is dat die verhouding tussen die Judeërs en Christene een is wat daarop dui dat hulle twee definitiewe vyandige groepe was. Hy reken dat hierdie verhouding meer aanvaarbaar is vir ’n periode waarin die kerk en sinagoge steeds naby aan mekaar gestaan het: “...but it is at least arguable that the painful tension evident in the Gospel is more compatible with the period when church and synagogue were still in close and not necessarily hostile dialogue.”

¹⁹ Davies en Allison (2004:135) wys ook op die omgekeerde: in Matteus kan duidelik gesien word dat Matteus besorg is oor die versleggende verhouding tussen die Christene en Joodse leiers. Hulle wys op die verwysings na vervolgings in Matteus en die oënskynlike teenkating wat die Christene van die Judeërs ervaar (vgl veral Matt 10:17-23). Nogtans is daar ’n groter toegeneentheid teenoor die Judeërs by hom te bespeur. Hierdie waarneming van Davies en Allison word bevestig wanneer die narratief met ’n ironiese gerigtheid gelees word, soos wat later sal blyk.

Robbins (1996:5) wys op die verskille tussen nasionale en plaaslike kulture in sy studie oor sosio-retoriek. Hy pas hierdie verskille op die ontwikkeling van die christelike kultuurgroep toe en maak dan die volgende opmerking: “This means that group members in the first century nurtured strong convictions about one, two or three major values or behaviors that defined them over against other groups with whom they had close contact.” Dit beteken dat die christelike groep nie die fokus geplaas het op die dinge wat dit met ander groepe in gemeen gehad het nie, maar ’n sterk klem laat val het op dit wat hulle van die ander kultuurgroepe onderskei het. Hul houding teenoor ander groepe is dus bepaal deur ’n paar basiese oortuigings en gedragswyses wat hulle onderskei het. “These differences in attitude and behavior” skryf Robbins (1996:6) “created clear boundaries that separated them from other groups and gave them a special identity.” Hierdie gedagterigting bring ’n ander perspektief ten opsigte van die verhouding tussen die Judeërs en Christene na vore. Dit kan dus wees dat daar nie, soos wat France suggereer, ’n vyandige houding bestaan het nie, maar dat daar ’n definitiewe afgrensing was soos wat die algemene praktyk ten opsigte van die ontwikkeling van kultuurgroepe was.

Daar was klaarblyklik in die groep gelowiges aan wie Matteus sy evangelie skryf ’n steeds groter wordende groep Christene uit ’n nie-Judese agtergrond. Hierdie dubbelslagtige agtergronde waarmee Matteus moet rekening hou in sy skrywe aan hulle, bied ’n ideale geleentheid om met dualistiese of Sokratiese ironie te speel. Sou Matteus hierdie ironiese wyse van skrywe kon gebruik om juis hierdie heiden-gelowiges ter wille te wees? Dit is immers een van die funksies van ironie dat diegene wat dit begryp hulself as die ingeligtes, deel van die binnekring, sien. Deurdat Matteus se verhaal die twee pole, naamlik heiden-gelowiges en Judese gelowiges enersyds en die Fariseërs en Skrifgeleerdes, andersyds in spel bring, het sy evangelie ’n apologetiese asook ’n onderrigende ingesteldheid. Dit is egter

veral in die uitbouing van die Seun van Dawid-titel dat die tipiese *εἰρων- ἄλαζών* ironiese beklemtoning na vore kom.

3.7.2.3 Implikatiewe

Soos reeds vermeld, (sien par 1.3.3.3, p22), is implikatiewe gedeelde kommunikatiewe reëls of gedeelde kennis waaroor beide die hoorder en spreker moet beskik. Hierdie implikatiewe het ten doel om kommunikasie te laat geluk en alle kommunikasie is veronderstel om volgens hierdie beginsels te funksioneer. Wanneer 'n spreker egter doelbewus sekere van hierdie beginsels nie nakom nie, word die moontlikheid vir ironie en/of ander stylfigure geskep.

Wanneer Matteus Jesus se verhaal met die geslagsregister begin, kom die beginsel van kwantiteit en kwaliteit duidelik na vore. Waarom begin hy by Abraham? Waarom die byvoeging van die vroue in die register? Waarom hoegenaamd Jesus se verhaal met 'n geslagsregister laat begin? Hierdie vrae moet duidelik laat blyk dat Matteus se aanvang met die geslagsregister as inleiding 'n definitiewe boodskap ten opsigte van Jesus en die volk van God wil oordra.

3.7.2.3.1 Die vroue in die geslagsregister

Hierdie ongewone verwysings na vroue in Matteus se geslagsregister val op. Die vroue is almal van heidense agtergrond en het ook bedenklike geskiedenis.²⁰ Tamar kom waarskynlik uit Kanaän (Gen 38:14-16), Ragab uit Kanaän (Jos 2; 6:22-25), Rut uit Moab (Rut 1:4 en 4:10), en Batseba, die vrou van Uria die Hetiet

²⁰Combrink en Burger (1990:135) wys veral op hierdie vreemde verskynsel dat Matteus vroue in sy geslagsregister vermeld en dat hulle boonop van heidense agtergrond is.

(2 Sam 11:26-27). Die manier waarop na Batseba verwys word, herinner aan Dawid en Batseba se tragiese geskiedenis, en oor Ragab en Tamar hang ook vraagtekens. Luz (2007:83) wys op die drie moontlike verklarings wat aangebied word vir Matteus se besluit om na hierdie vroue in sy geslagsregister te verwys. Hy wys ten eerste daarop dat Matteus hierdie vroue as sondaars in sy register voeg om die klem te laat val op God se groot genade. `n Ander moontlike verklaring mag wees dat hierdie toevoeging van die vroue `n bevestiging en demonstrasie is van die goddelike onreëlmatigheid waarmee aangedui word dat die Here mense met soveel verskillende agtergronde deel maak van sy reddingsplan. Die derde verklaring vir die invoeging van die vroue in die geslagsregister kan wees dat hulle nie-Judeërs was. Luz (2007:83) is van oortuiging dat hierdie laaste verklaring die mees aanvaarbare is. Hy merk dan op: "Thus the women give the genealogy a universalistic undertone." Hierdie universele gerigtheid sal ook in die ironiese bestudering van die vervullingsitate na vore kom.

Wanneer Matteus hierdie vroue in die geslagsregister inbring oortree hy die beginsel van kwantiteit. Die samelewing waarvan Matteus deel is, is immers op `n patriargale bestel begrond. Dit is dus uiters ongewoon dat hier van vrouens vermeld word. Boonop gooi die geskiedenis wat deur hierdie name in herinnering geroep word, `n bedenklike lig oor die Messias waarvan hy wil getuig. Waarom sal hy dit nie doodgewoon verswyg nie?

Word die oortreding van hierdie implikatief `n geleentheid tot die uitbouing van Sokratiese ironie? Hy gee hiermee reeds te kenne dat daar `n gans ander betekenis aan die Messias geheg moet word as wat tradisioneel die geval was.

3.7.2.3.2 Immanuel

Vir Matteus is hierdie omskrywing van wie Jesus is, 'n baie belangrike een. Hy verwys op drie prominente plekke in sy evangelie daarna – hier in die eerste vervullingsitaat, in die middel van die verhaal in Mat 18:20 en weer aan die einde in Mat 28:20. Wanneer hy in Mat 1:23 na Jesus as Immanuel verwys, doen hy dit baie kursories. Hy kom gevolglik nie die implikatif van kwantiteit na nie. Die onvoldoende inligting dwing sy lesers om terug te val op die kennis en verwagtinge wat hulle met betrekking tot Immanuel het. Die presupposisies wat hulle dus aangaande die Immanuel-uitsprake uit die Ou Testament opgebou het, kom dus hier in spel.

Volgens Hays (2015:48) is daar 114 gevalle in die Masoretiese teks en die LXX waar 'n weerklank gevind kan word van God se belofte van nabyheid aan sekere persone en groepe. Hy verwys na drie van hierdie tekste waarin hy die verband vind tussen die belofte van God se teenwoordigheid soos wat Jesus aan die einde van die evangelie (28:20) dit verwoord en dit in hierdie tekste na vore kom.

Hays verwys ook na God se belofte in Jakob se droom by Bet-El in Gen 28:12-17. Die ooreenkomste in die LXX is ten opsigte van die terme “Ek is met jou” en “gaan na al die nasies” waarmee Jesus sy dissipels wegstuur, met “al die nasies van die aarde sal in jou geseën wees”.

Die tweede gedeelte wat hy in verband bring met die Immanuel-belofte, vind Hays (2015:48) in Jeremia se roeping om as profeet vir die nasies op te tree (Jer 1:5). Wanneer Jeremia protesteer dat hy te jonk is, maak God aan hom die belofte dat Hy by hom sal wees – *μετὰ σοῦ ἐγώ εἰμι* (Jer 1:8) (Ek is met jou OAV). Saam met hierdie belofte korrespondeer Jeremia se opdrag met dié van die dissipels, naamlik dat hulle getuies van Christus sal wees aan alle nasies.

Die derde gedeelte wat Hays (2015:49) uitlig handel oor die volk se terugkeer uit ballingskap. Die volk is aanvanklik huiwerig om die tempel te herbou. Die Here se belofte van sy teenwoordigheid aan die volk vind ons dan in Hag 1:13. `n Maand later word dieselfde belofte aan die volk herhaal (Hag 2:15).

Hierdie verwagting wat hulle aangaande God se teenwoordigheid het, lê dus op die vlak van troos en bemoediging. Dit is met ander woorde die vasgelegde beeld wat die geskiedenis aan hulle voorhou met betrekking tot die teenwoordigheid van God by die volk.

Hierdie verband tussen die titel van Jesus in Matt 1:23 en die gebeure uit die geskiedenis van die volk van Israel moes vir Matteus se hoorders dus `n baie troosvolle boodskap gewees het. Hulle bevind hulle immers in `n tyd toe die tempel verwoes is en dit gevolglik `n worstelvraag oor God se teenwoordigheid ontlok het.

Maar, en hier kom die ironiese kinkel in die verhaal, `n groot klomp van Matteus se hoorders is Judeërs wat direk verantwoordelik was vir Jesus se kruisdood. Hierdie verhaal is immers ook `n apologetiese geskrif wat nie net beskikbaar was vir die groep gelowiges aan wie Matteus skryf nie. Wanneer die besluit wat ten opsigte van die lees van geskrifte van ketters wat by Jamnia geneem is, in ag geneem word, is die aanname aanvaarbaar dat hierdie verhaal `n wyer leserskring kon gehad het aangesien die lees van geskrifte van ketters daar verbied word. Matteus se skrywe is dus nie maar net `n geskrif aan sy geloofsgemeenskap nie, maar is deel van `n Judese debat. Piotrowski (2016:10) wys daarop dat Matteus hierdie verhaal met die sitate gebruik om die geloofsgemeenskap se saak te sterk. Hy maak in die verband die volgende opmerking (Piotrowski 2016:10): "They could now claim the title of the true Israel because Jesus fulfilled God's promises to Israel."

God se teenwoordigheid dra daarom vir die Judese leiers hierdie dreigende aspek van oordeel en toorn. Die Goddelike ironie word egter in die res van die Matteusverhaal vertel. Dit kom veral sterk in die voorgrond in Matt 18:20. Hierdie gedeelte handel oor die wyse waarop opgetree moet word teenoor 'n medegelowige wat sondig. En in hierdie konteks van grenslose vergifnis en versoening bevestig Jesus weer dat Hy op 'n totaal ander wyse God by die volk verteenwoordig.

Wanneer Matteus in die derde vervullingsitaat (Matt 2:15) na Hos 11:1 verwys, kom die bekende oortuiging dat Israel God se eersgebore seun is (Eks 4:22-23) in herinnering. Jesus, as die vergestaltung van Israel, (korporatiewe identiteit vgl Osborne 2010:38), is egter ook Immanuel by die volk van God. Die breër verband van hierdie aanhaling (Matt 2:15), moet egter ook in berekening gebring word. In Hos 11:9 maak die Here die belofte dat Hy nie Efraim sal vernietig nie. Hays (2015:42) verwys na die poëtiese tegniek van metalepsis. Hiermee word verstaan dat 'n persoon 'n gedeelte uit 'n werk aanhaal op 'n wyse wat die groter konteks van die aangehaalde gedeelte ook byhaal en veronderstel. Indien dit hier toegepas word, sal dit beteken dat God deur sy Seun by sy volk teenwoordig sal wees, maar op 'n gans ander wyse as die te verwagte. Die Goddelike ironie wat die volk dus algaande van bewus word, lê daarin dat hulle wat die toorn in God se teenwoordigheid moes verwag, sy genesende genade ontvang.

Die wyse waarop Jesus God se teenwoordigheid vergestalt, word in die evangelie aan sy lesers voorgehou. Matteus vertel sy verhaal aan die hand van die Ou-Testamentiese uittog. Hy is gevolglik die enigste evangelis wat Jesus se vlug na Egipte postuleer. Deurdat Matteus die uittogverhaal as sy basis gebruik, leer sy hoorders algaande dat Immanuel dui op herstel en redding.

Matteus skep egter ruimte vir ironie deurdat hy nie aanvanklik enige aanduiding gee van hoe die Here deur Jesus by die volk teenwoordig sal wees nie (die

implikatief van kwantiteit word nie nagekom nie). Hy doen egter moeite om aan te dui dat Jesus werklik Immanuel is deurdat hy in vele gevalle aandui dat Jesus aanbid word (*προσκυνέω*), vgl veral Matt 4:9-10. In Matt 12:6 word ook bevestig dat Jesus Immanuel is deurdat Hy na Homself verwys as iemand wat groter as die tempel (die teken van God se teenwoordigheid), is. Die teenstellende wyse van God se teenwoordigheid by sy volk word veral beklemtoon in Matt 25:31-46. Dit is waarskynlik 'n verwysing na Spreuke 19:17. Matteus plaas Jesus dus in die posisie van God deurdat hulp aan die armes en behoeftiges, in lyn is met Spreuke se verwysing na hierdie hulp as indirekte hulp aan God. Duidelik wil Matteus aandui dat die styl van Jesus se wyse van Immanuel-wees, totaal anders is as die verwagte veroordelende God.

Die feit dat die Judeërs en dan veral die volkleiers hierdie vasgelegde presupposisies aangaande die wyse van God se teenwoordigheid by die volk het, bied 'n goeie basis vir ironie deurdat Matteus by wyse van inligtinggapings 'n ander styl van God se teenwoordigheid aan die volk bekendstel.

3.7.2.4 Deiksis

Soos reeds vermeld, (vgl par 1.3.3.4, p25), is deiksis die oorkoepelende term vir die verskillende wyses waarop die konteks in 'n teks gekodeer word. Hierdie enkoderingsproses word egter op 'n subjektiewe wyse gedoen. Gevolglik kan reeds hierin die intensie van die outeur gesien word.

3.7.2.4.1 Tyddeiksis

Matteus gebruik in Matt 1:18 die imperfektum in teenstelling met die aoristus wat in die geslagsregister gevind word. Daarmee bring hy die breuk tussen die geslagsregister en die geboorteverhaal van Jesus na vore. Met die imperfektum wil hy wys op die durende aspek van Jesus waardeur hy aandui dat God van die

begin van Jesus se verhaal by ons is. Die verhaal sluit daarom ook af met die belofte van God se teenwoordigheid (28:20b). Die deiktiese middelpunt, die sentrale tyd van die uitspraak word beklemtoon met die aankondiging: *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν* (Die geboorte van Jesus Christus was dan só: OAV) (Matt 1:18). Hiermee word die fokus op die res van die verhaal geplaas en word die geslagsregister in geheel as presupposisie gesien.

Ons bemerk ook in die geslagsregister dat daar 39 keer van die aoristus aktief gebruik gemaak word met die herhalende *ἐγέννησεν* en dan in Matt 1:20 word hierdie gebruik verander na die aoristus passief: *γεννηθὲν*. Hierdeur word God as akteur, die *passivum divinum* in die verhaal ingebring (vergelyk in hierdie verband Menken 2001:156-157). Die res van die verhaal bring hierdie verrassende ingrype van God na vore.

3.7.2.4.2 Persoondeiksis

καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανοὴλ (en hulle sal Hom Emmánuel noem OAV) (Matt 1:23).

Die meervoudvorm van die werkwoord val op, veral as dit vergelyk word met die enkelvoud in vers 21. Hierdie meervoudvorm het egter geen duidelike inhoudomskrywing nie. Matteus laat ons doodgewoon in die duister vir wie hy as onderwerp veronderstel. Vir die doel van ironie is dit beduidend. Matteus se onvoldoende inligting skep aanvanklik die oortuiging dat Jesus slegs vir die Judeërs as Verlosser gekom het. “This type of misdirection in a text is common in narrative irony”, skryf McDaniel (2013:24). Die blote feit dat Matteus menigmaal uit die Judese geskrifte aanhaal bevestig die persepsie dat Jesus inderdaad die Messias vir die Judese volk is. Die tweede vervullingsstaat (2:6) asook die

pertinente verklaring van Jesus in 15:24 is 'n duidelike versekering dat hierdie vermoede korrek is – Jesus is die Verlosser vir die Judese volk.

Die agtergrond van die eerste vervullingsitaat dien ook as bewys dat Jesus die Messias is wat tot redding vir die volk van God (Israel) sou kom. Die teken wat die Here aan Agas bied gaan immers oor die redding van die volk, (vgl Jes 7:16).

Die groep gelowiges aan wie Matteus skryf het uit 'n groot groep heiden-gelowiges bestaan en hulle sal hul moeilik in die begin van die verhaal inlees. Matteus maak hier illokutiewe spreekaktes wat tradisioneel 'n sekere perlokutiewe spreekhandeling tot gevolg het – die volk van God is die uitverkore volk en as sulks die afgesonderdes van die heidennasies. Om hulself enigszins in hierdie verhaal in te lees, sal beteken dat hulle óf die verhaal vanuit die einde herlees óf tot die gevolgtrekking kom dat Matteus hier op 'n indirekte wyse praat. Hierdie indirekte spreekakte lei daartoe dat die lesers tot die gevolgtrekking kom dat Matteus met ironie besig is. Dit word bevestig deur die herlees van die verhaal. McDaniel (2013:32) praat van 'n “recency reading”. Die verrassende einde van 28:19-20; die positiewe uitsprake wat Jesus oor die heidene maak (8:1-13); die genesingswonders waar heidene bevoordeel word (vgl veral die gedeeltes wat met die Seun van Dawid verbind word) en daarteenoor die veroordeling van die Fariseërs (23:1vv) moet beslis genoeg bewyse bied dat heiden-gelowiges hulself as deel van die onderwerp van *καλέσουσιν* mag sien.

Ten opsigte van Matt 23 sou die deiktiese middelpunt Jesus gewees het wanneer hierdie gebeure hom afspeel. Hy is die sentrale persoon in hierdie gesprekshandeling. Daar is egter geen sprake van ironie nie deurdat die illokutiewe spreekakte een van oordeel is wat ook die perlokutiewe handeling kenmerk. Wanneer Matteus deur middel van sy verteller hierdie verhaal aan die eerste gemeentelede vertel, verskuif die deiktiese middelpunt egter na die verteller en word ruimte geskep vir die *ἐγὼν* om na vore te tree. Dit gebeur deurdat die

hoorders van die verhaal die perlokutiewe spreekakte, in die lig van die bewyse dat die verlossing vir net die Judeërs is, verstaan as nie korrek nie. Daarom word dit interpreteer as indirekte spreekakte. Hulle hoor dan in die veroordeling van die Fariseërs die indirekte betekenis as dat die deur vir die verlossing vir hulle oop staan. Die “kinders van Abraham” is die *ἄλλων* wat in hul betersweterigheid aangaande die Messias, Jesus, minag. Die heiden-gelowiges wat die lesers van die verhaal is, word deur die indirekte spreekakte deel van die binnekring, die *ἔξωθεν*, diegene wat die meerdere kennis het.

Dieselfde gebeur dus met *καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ*. Wanneer die verhaal aanvanklik plaasvind is die engel van die Here die deiktiese middelpunt. Die illokutiewe spreekakte wat in die opdrag aan Josef gegee word het die perlokutiewe trefhandeling van ’n bevel. Wanneer Matteus egter die verhaal vertel, word die verteller die deiktiese middelpunt deurdat hy die sentrale spreker is. Die hoorders, in die lig van die kennis wat hulle oor die houding van die Joodse volk teenoor Jesus het, hoor hierdie verklaring as ’n indirekte spreekakte en vind daarin ’n ander betekenis. Die derde persoon meervoud word vir hulle diegene met wie hulle assosieer – diegene wat Jesus as die Immanuel aanvaar. As sulks lees hulle *καλεσομεν* en is hulle, die *ἔξωθεν*, die ingeligtes. Daarom dat Matteus in die res van sy verhaal moeite doen om aan te dui dat Jesus as Immanuel die Seun van God is.

Samevattend kan dus gesê word dat Matteus Jesus kontrasterend skets deurdat die titels: Seun van Abraham, Seun van Dawid, Jesus en Immanuel, asook die meerduidige betekenis van die Judese geskrifte ’n dubbele betekenis aan sy hoorders voorhou. Deur hierdie dubbele betekenis skep Matteus ironie. Vir wie hierdie Jesus as Verlosser en Redder kom, word op ’n subtile manier ’n ope uitnodiging aan Judeërs en nie-Judeërs gerig. Die reaksie op hierdie bekendstelling en uitnodiging bring die ironiese gevolg na vore deurdat die

ooglopend kundiges van die profesie aangaande die verwagte Messias, onkundig en selfs vyandig reageer.

Deur die verskillende implikatiewe wat in sy gebruik van die vroue in die geslagsregister en die titel, Immanuel na vore kom, skep Matteus ruimte vir ironiese betekenisvulling. Deur ook gebruik te maak van 'n meerduidige omskrywing van Jesus, nooi Matteus sy lesers om enersyds die ou verwagtinge betreffende die Messias in heroorweging te neem en andersyds nuwe bevoorreedes van Jesus se reddingsdade in te nooi. In die proses maak hy veral gebruik van die *εἴρων -ἀλλαζών* teenstelling.

3.7.3 Die tweede vervullingsitaat

Matt 2:5–6

οἱ δὲ εἰπὼν αὐτῷ ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου καὶ σύ Βηθλέεμ γῆ Ἰουδα οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμοσιν Ἰουδα ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ

(En hulle het vir hom gesê: Te Betlehem in Judéa, want so is daar deur die profeet geskrywe: En jy, Betlehem, land van Juda, is volstrek nie die geringste onder die vorste van Juda nie, want uit jou sal 'n leidsman voortkom wat vir my volk Israel 'n herder sal wees. OAV)

3.7.3.1 Inleiding

Hierdie vervullingsitaat word nie deur almal as 'n volwaardige sitaat gesien nie aangesien die woord, *πληρόω* nie daarin voorkom nie. Nolland (2005:112) laat

byvoorbeeld hierdie vervullingsitaat weg uit die korpus van sitate. Dit word gevolglik deur sommige as `n ἀναπληροῦν omskryf (sien Osborne 2010:38 en Menken 2004:263).

Die mees aanvaarbare rede vir die weglating van hierdie tipies Matteaanse woord is dat die onderwerp van ἐξ ἑαυτοῦ die priesterhoofde en skrifgeleerdes is. Vanuit `n deiktiese sentrum besien is hulle die persone wat hulle die verste van die sosiale middelpunt bevind. Davies (2004:239); Luz (1989:102) en Nolland (2005:112) is van die oortuiging dat hierdie woord, in die lig van Matteus se negatiewe siening van hierdie leiers, nie op die lippe van die Joodse gesagsdraers verwag kan word nie.

Matteus se aanhaling volg nie die LXX of die Masoretiese teks van Miga 5:2 nie. Daarom beskou Davies (2004:240) dit meer as `n interpretasie as `n aanhaling. Hy gee dit egter nie as `n verklaring waarom Matteus πληρώω uitlaat nie. Menken (2004:263) reken dat hierdie aanhaling nie Matteaans is nie. Hy skryf: "... the textual form does not show unmistakably Matthean traits, and it even show some un-Matthean traits." Wanneer Menken (2004:256) die bron bespreek waaruit Matteus hierdie aanhaling maak, kom hy tot die gevolgtrekking dat die teks uit die LXX aangehaal is, maar ook "targumized" is. Hy sê dan ten opsigte van die aanhaling uit Miga 5 die volgende (Menken 2004:260): "So we observe that in the part of the quotation that comes from Micah 5,1, there are no clear LXX elements. It looks like an independent translation of the Hebrew, in which the biblical text is brought in a slightly free, targumizing way and therefore adjusted to its context."

Alhoewel Matteus na twee bewysplase en dus 2 profete verwys, nl 2 Sam 5:2 en Miga 5:1, gebruik hy die enkelvoud, διὰ τοῦ προφήτου. `n Moontlike verklaring hiervoor is te vinde in die oortuiging dat `n enkele onderwysing nie van verskillende skriftuurlike bewysplase verkry kan word nie, (vgl Davies en Allison (2004:240). Hays (2016:186) reken egter: "...these blended quotations seem to

function as allusive, hermeneutically constructive compositions;....” Hiermee wil hy aandui dat die outeur `n groot rol gespeel het in die samevoeging van hierdie verskillende teksgedeeltes en dat hy dit met `n baie spesifieke hermeneutiese doel voor oë gedoen het.

3.7.3.2 Presupposisies

3.7.3.2.1 Die *μάγι*

Matteus vertel sy verhaal in `n wêreld waarin die *μάγι* die beste wysheid van die heidenwêreld verteenwoordig (vgl Davies en Allison 2004:232). Luz (2007:112) wys ook daarop dat die *μάγι* aanvanklik uit die Persiese priesterkorps bestaan het. Die term is egter later uitgebrei sodat dit `n omskrywing was van verteenwoordigers van Oosterse teologie, filosofie en natuurwetenskappe. Maar ten spyte van hierdie indrukwekkende agtergronde waaruit hierdie persone gekom het, het die Jodedom en ook die Christendom `n baie negatiewe standpunt teenoor hulle gehuldig. Skryf Luz (2007:112): “Judaism, which under the influence of the OT was allergic to any form of sorcery, has a generally negative view ... Christianity takes over the Jewish negative view.”

Die Matteuslesers kom dus waarskynlik na die teks toe met `n baie negatiewe beskouing van die *μάγι*. Om dit dus op `n pragmatiese wyse te stel – hulle presupposisie van die *μάγι* is een van afkeuring en oordeel.

Die *μάγι* se optrede roep ook die verhaal van Balak, die koning van Moab, in herinnering. (Num 22). Balak se vrees vir Israel laat hom hulp soek by Bileam wat oënskynlik `n *μάγος* was - vgl Num 22:7. Hy versoek gevolglik vir Bileam, wat ook uit die Ooste kom, om Israel te vervloek. Hierdie agtergrondkennis waarmee Matteus se lesers na die verhaal kom, skep dus reeds by hulle `n presupposisie ten opsigte van die *μάγι* wat baie meer positief is. Dit bring dus `n gespanne

verwagting in die verhaal – sou die *μάγιο* met Herodus saamwerk, of soos Bileam, aan God gehoorsaam wees?

3.7.3.2.2 Jerusalem, Juda en Betlehem

Die algemene veronderstelling of presupposisie met betrekking tot die Messias se plek waar Hy die verlossing sal bring, was natuurlik Jerusalem. Davies en Allison (2004:238) benadruk dit as hulle skryf: “The capital was, according to Jewish tradition, to be the primary scene of the messianic redemption and revelation.” Hiermee saam was die oortuiging dat die Judeërs hulself gesien het as uitverkore bo die ander volke. Deur die geskiedenis word dit op vele wyses beklemtoon. Josef se vermoë om die Farao se drome uit te lê wanneer sy waarseërs dit nie kon doen nie (Eks 7-10) en Daniël se verklaring van Nebukadneser se drome (Dan 2) wat in kontras gestel word met die onvermoë van sy wyses, is maar enkele voorvalle waarin die meerderwaardigheid van die Judese volk in die geskiedenis onderstreep word. `n Verdere voorbeeld wat hierdie meerderwaardigheid beklemtoon, word gevind aan die vooraand van die uittog uit Egipte. In Eksodus word daar drie keer daarna verwys dat die volk kosbare besittings van hul bure moes eis: “...maar elke vrou moet van haar buurvrou en van haar wat in haar huis vertoef, silwer- en goue voorwerpe en klere eis. En julle moet dit op julle seuns en dogters sit, en so Egipte berowe” (Eks 3:22 OAV). Die tweede keer wat dit vermeld word is in Eks 11:2-3, maar Eks 12:35,36 (OAV) stel dit moontlik die duidelikste: “...hulle het van die Egiptenaars silwergoed en goue goed en klere geëis; en die Here het aan die volk guns verleen in die oë van die Egiptenaars, en dié het hulle versoek ingewillig. So het hulle dan die Egiptenaars berowe.” Oor die etiese beginsels van hierdie gebeure is in die geskiedenis ernstig besin. Childs (1974:177) reken egter dat dit `n aanduiding is van Israel se posisie as uitverkorene van God wat `n meerderwaardige houding by Israel gevestig het. Hy

skryf: “Seen in the light of the whole Old Testament, the despoiling of the Egyptians is another sign of Israel’s election...”

Betlehem dra dus nie die perlokutiewe trefhandeling waarmee die Messias geassosieer word nie. Matteus wil juis met die vervullingsitaat aandui dat daar aan Betlehem én Jerusalem `n ander betekenis met betrekking tot die Messias geheg moet word.

Ook die dubbele verwysing na Juda in hierdie vervullingsitaat wil die presupposisies wat in hierdie verband onder Matteus se lesers bestaan, onderstreep. Juda is naamlik `n gelade term deurdat dit Jesus in verband bring met die patriarg, Juda. Die Dawidiese Messias is immers verwag uit die stam van Juda (vgl Heb 7:14). Die *τῆς Ἰουδαίας* bring ook die Juda van Miga 5:2 in die prentjie. Die illokutiewe spreekakte het dus deur die tradisie bepaalde perlokutiewe trefhandeling dat wanneer “Juda” gesê word, die Messias veronderstel word.

3.7.3.2.3 Herder vir die volk *ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ*(... Hy sal `n herder vir my volk Israel wees. OAV)

Hierdie omskrywing van Jesus se taak is blykbaar `n verwysing na 2 Sam 5:2 waar vermeld word dat Dawid se taak as koning juis dít sal wees: “Jy moet vir my volk Israel `n herder wees ...” Dit korreleer met 1 Kron 11:2 waar presies dieselfde opdrag aan Dawid as koning gegee word. Dit is dus duidelik dat hierdie verwysing `n poging is om Jesus aan Dawid te verbind deurdat Hy die een uit die geslag van Dawid sal wees met dieselfde taak. Matteus se lesers sal dus in hierdie aanhaling `n bevestiging vind vir hul presupposisie dat Jesus inderdaad die nasaat en opvolger van Dawid is.

3.7.3.3 Implikatiewe

3.7.3.3.1 Die *μάγι* vanuit `n ander perspektief

Die verteller van die Matteusverhaal het ten doel om `n gedeelde vertrekpunt met sy lesers te skep. Dit doen hy deur die koöperatiewe beginsel na te kom. Hierdie koöperatiewe beginsel is `n samevatting van die implikatiewe van kwaliteit, kwantiteit, relevansie en wyse. Maar Matteus kom egter ten opsigte van sy omskrywing van die *μάγι* `n aantal van hierdie implikatiewe nie na nie.

Ten opsigte van die *μάγι* laat hy die volgende na:

- Implikatief van kwaliteit. Vanuit die perspektief van sy lesers skep hy `n vals beeld van die *μάγι*. Hy laat immers blyk dat hulle die medewerkers van God is in die redding van Jesus. Hy gee egter wel vir hulle `n aanduiding dat hy die *μάγι* anders sien as hoe hulle tradisioneel beskou is, deurdat hy hulle met Bileam se optrede laat korreleer. Die illokutiewe spreekakte het dus `n ander perlokutiewe spreekakte of trefhandeling tot gevolg. Sodoende dwing hy sy lesers om na `n ander betekenis as die letterlike te soek. Duidelik kom dit in sy omskrywing van die *μάγι* na vore dat hy `n besonder positiewe beoordeling oor hulle handhaaf. Met hierdie sg “floating of a maxim” skep hy ruimte vir ironie deurdat hy sy lesers bewus maak van `n ommekeer van rolle. Herodus, Jerusalem en die leiers van die volk, wat veronderstel is om die Messias met ope arms te ontvang, raak sy vyande. Dit is dus nie sonder rede dat Matteus in 2:3 Herodus en die bevolking van Jerusalem laat verenig in hul ontsteltenis nie: “Toe koning Herodus hiervan hoor, was hy, en die hele Jerusalem *saam met hom*, (καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ’ αὐτοῦ) hewig ontsteld” (kursivering myne).
- Implikatief van kwantiteit: Dit is duidelik dat Matteus in die aanvanklike geboorteverhaal nie genoegsame inligting deurgee nie. Hy gee hier net suggesties weer van sy ware bedoeling met betrekking tot die *μάγι*,

Herodus, Jerusalem en die leiers van die volk. Soos sy verhaal vorder raak dit duidelik dat Matteus 'n onbehae het met die leiers en die bestaande hiërargie. Hy begin dus hier om sy lesers te oortuig dat daar 'n swaai na die heidene plaasvind. Ten lange laas wil hy sy lesers bring na die punt waar hierdie leiers en volk sal bely: “Sy bloed kom op ons en ons kinders” (Matt 27:25) wat juis die ironiese kern van sy verhaal onderstreep. Immers is hierdie kundiges met betrekking tot die komende Messias die medewerkers van sy vyand. Luz (2007:113) stel dit só: “... although the scribes of the people of God recognize that they are talking about the hoped for messianic shepherd of God’s people Israel, instead of acting on that knowledge they become Herod’s accomplices.”

In hierdie teenstellende funksies wat Matteus aan die heidene en die leiers van die volk voorhou, kom die tipiese *ἔθρων ἁλλοζών* teenstelling na vore. Die kundige leiers word geskets as die dom, voortvarende *ἁλλοζών* terwyl die heidene van wie geen kennis met betrekking tot die verwagte Messias verwag word nie, as die *ἔθρων* optree. Hierdie ironiese teenstelling het ten doel om die Christen-heidene 'n gevoel van deelname, betrokkenheid, behoort-aan te gee. In die verstaan van wie Jesus is, bring dit hulle immers in die binnekring van diegene wat God se raadsplan verstaan.

Vanuit 'n pragmatiese verstaan van Matteus se verhaal kan gesê word dat Matteus in die lokutiewe spreekaktes wat hy maak met betrekking tot Herodus, Jerusalem, die Herderbeeld en die leiers van die volk daar illokutiewe bedoelingshandelinge aan verbind is wat as presupposisies in die hoorders se verstaan ingebed is. Deur die voortgang van die verhaal en sy subtiële omskrywing van hierdie illokutiewe spreekaktes kom perlokutiewe trefhandelinge na vore wat duidelik laat blyk dat hy besig is met indirekte spreekhandelinge. In hierdie “dubbelslagtige” en meerkantige duidinge lê die ironiese betekenis.

3.7.3.3.2 Die leier vir die volk - ἡγεμών

Matteus wyk van die Masoretiese teks en die LXX af deur in plaas van “duisende”, bedoelende die stamme van Israel, aan te haal, te praat van leiers of regeerders (ἡγέμοσιν) (vgl Osborne 2010:38). Osborne gee egter geen aanduiding waarom hy hierdie term gebruik nie. Dit lyk dus asof hy hiermee nie die implikatief van relevansie nakom nie. Ooglopend het dit vir die doel van sy skrywe geen nut om hierdie wysiging te maak nie.

Wanneer hierdie term (ἡγεμών) later in die verhaal weer voorkom, dwing dit die leser om weer terug te beweeg en hierdie gedeelte te herlees. Wanneer Jesus voor Pilatus verskyn gebruik Matteus hierdie term om Pilatus te beskryf. In die bestek van 25 verse (Matt 27:2 – 27) word Pilatus sewe keer as ἡγεμών beskryf.

’n Goewerneur (ἡγεμών) is in provinsies aangestel wat meer opstandig teenoor die Romeinse owerhede was. Palestina in die tyd van Christus was so ’n provinsie en het gevolglik onder die toesig en beheer gestaan van die keiser wat deur die goewerneur Pontius Pilatus verteenwoordig is.

Deurdat Matteus dieselfde woord gebruik om Jesus en Pilatus te beskryf, word hierdie twee karakters skerp gekontrasteer. Die ἄλαζών Pilatus tree as verteenwoordiger van die keiser op in die waan dat hy oor die oppergesag beskik terwyl hy hom voor die εἴρων Jesus, as verteenwoordiger van God, bevind.

Deurdat Jesus reeds hier aan die begin van die verhaal as die ἡγεμών beskryf word, pas die verteller die tegniek van *inclusio* (vgl Berg 2014: §4628) toe waardeur hy die aanvang van die verhaal en die afloop daarvan ten nouste saambind. Sodoende word die hele verhaal onder ’n oorkoepelende tema saamgevoeg. Hierdie oorkoepelende tema kan gesien word as ’n voortdurende ironiese kontrastering van karakters en begrippe aan die hand van die εἴρων ἄλαζών teenstelling.

Hierdie betiteling kan ook vanuit 'n ander hoek besien word: illokutiewe en perlokutiewe spreekaktes het baie keer 'n soort vaste verbondenheid deurdat 'n sekere trefhandeling aan 'n spesifieke illokutiewe bedoelingshandeling verbind word. Daar is egter ook onverbonde perlokutiewe spreekaktes en hierdie perlokusies wat uit die illokutiewe bedoelingshandeling veronderstel word, moet dan uit die agtergrond gelees word. Die agtergrond waarteen ἡγεμῶν verstaan word wanneer Pilatus so genoem word, is Matt 2:6. Hieruit sou die verwagte perlokutiewe trefhandeling een van ontsag, respek en eerbied wees. Wanneer Pilatus dus so genoem word, sal in die lig van sy verhouding met die volk en sy lafhartige optrede tydens Jesus se verhoor, so 'n houding ironies of selfs sarkasties gesien moet word.

3.7.3.4 Deiksis

3.7.3.4.1 Persoondeiksis: Jesus; Herodus; die μάγι

Die doel van deiksis is om die omgewing te enkodeer. Dit is dus 'n hulpmiddel waarmee die verhaal binne 'n konteks geplaas word. As sulks is dit belangrik om te hoor hoe Matteus Jesus, Herodus en die μάγι in hierdie vervullingsitaat voorstel. Soos reeds by 3.7.3.3.2 genoem, word Jesus met Pilatus gekontrasteer om sodoende duidelik te laat blyk dat Jesus die eintlike leier van die volk is. Maar hierdie leierskap word voortdurend deur die verhaal herdefinieer as dat Jesus 'n dienende leier is. Hierdie radikaal gewysigde manier van leierskap skep dus die ironiese situasies wat veral in die lydensgebeure skerp onderstreep word.

Wie Jesus is word ook vir ons voorgehou deurdat Matteus hom in kontras met Herodus stel. Herodus word as die Farao voorgestel wat gepoog het om Moses, die eerste verlosser van die volk, te vernietig. Die moord op die kinders wat net hierna vermeld word, bevestig hierdie verband wat Matteus trek.

Herodus word as koning voorgestel terwyl hy uit geen koninklike familie kom nie en eintlik ook nie in hierdie posisie was nie. Carson (1984:83) vermeld die volgende oor Herodus:

“Son of the Idumean Antipater, he was wealthy, politically gifted, intensely loyal, an excellent administrator, and clever enough to remain in the good graces of successive Roman emperors. ... But he loved power, inflicted incredibly heavy taxes on the people, and resented the fact that many Jews considered him a usurper.”

Volgens Sandmel (1962:587) het Julius Caesar Antipater, die vader van Herodus, aangestel as prokurator van Judea uit erkenning vir sy hulp toe Caesar in Egipte geveg het. Hierop merk Sandmel (1962:587) op: “The father’s position undoubtedly was the lever that moved Herod into the governorship of Galilee.” Daarteenoor doen Matteus moeite om aan te dui dat Jesus die afstammeling uit Dawid se geslag is en word Hy spesifiek as die Dawidiese Messias voorgestel. Daarom word Jesus ook voorgehou as herder vir sy volk ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ (wat vir my volk Israel `n herder sal wees OAV). Hierdie beeld is immers nou verbind met die rol wat Dawid en die opvolgende konings moes vertolk. Vergelyk byvoorbeeld 2 Sam 5:2 asook 1 Kron 11:2.

Die ommekeer van rolle dien as uitmuntende wyse om ironie te bewerkstellig deurdat Jesus as die εἴρων in die verhaal voorgestel word met Herodus as die voortvarende ἄλαζών.

Matteus kontrasteer ook die μάγι met die Fariseërs en Skrifgeleerdes. Om hierdie kontras te versterk skets Matteus die μάγι in `n baie positiewe lig. Hulle word die verteenwoordigers van die heidene wat baie meer positief teenoor Jesus reageer as die leiers van die volk. Reeds in hierdie gebeure wil Matteus die klem begin verskuif na die heidene. Hulle word weereens voorgehou as die εἴρων wat met die

regte gesindheid teenoor Jesus se boodskap reageer. Daarteenoor word die leiers saam met Herodus die dwase ἄλαζών in die verhaal.

Natuurlik is hierdie kontrastering `n uitnodiging van Matteus aan sy lesers om hulle met die εἰρων in die verhaal te vereenselwig. Dit is `n baie kragtige tegniek omdat sy lesers moes weet wie ten einde laas in hierdie εἰρων ἄλαζών teenstelling as die regverdige na vore sal kom.

3.7.3.4.2 Plekdeiksis: Juda en Jerusalem

Matteus laat groot klem val op Jesus se geboorteplek. Hy wysig immers die Masoretiese teks באלפי יהודה – “duisende van Juda” (Miga 5:1) wat dui op die stam of familie van Juda na γῆ Ἰουδα om Betlehem met Juda te korreleer en dit in kontras te bring met Jerusalem. Hiermee wil hy aandui dat die rol van Jerusalem ook verander ten gunste van die onbenullige Betlehem in Juda. Davies en Allison (2004:239) merk hieroor die volgende op: “The capital was, according to Jewish tradition, to be the primary scene of the messianic redemption and revelation.” Sodoende trek hy dus `n streep deur alles waarvoor Jerusalem staan en word die priesterhoofde as gevestigde groep leiers met Herodus na die kantlyn van die verhaal verplaas.

3.7.3.4.3 Sosiale deiksis – Jesus as goewerneur/leier ἡγεμῶν

Sosiale deiksis behels die verskillende tegnieke wat aangewend word om `n persoon se status in die gemeenskap aan te dui. Daarvoor word veral die verskillende titels en rolomskrywings gebruik. Jesus word in hierdie vervullingsitaat voorgedhou as `n leier wat die tradisionele herdertaak van die Judese konings sal

uitvoer. As sulks plaas Matteus Hom in `n baie belangrike posisie. Hoedanig hierdie herdertaak sal wees, word algaande in sy verhaal uitgebeeld.

3.7.4 Die derde vervullingsitaat

Matt 2:15

καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος ἐξ Αἰγύπτου ἔκαλεσα τὸν υἱόν μου

(En hy was daar tot die dood van Herodes, sodat die woord vervul sou word wat die Here gespreek het deur die profeet: Uit Egipte het Ek my Seun geroep. OAV).

3.7.4.1 Inleiding

Die derde en finale toneel van Matteus se geboorteverhaal bestaan uit drie dele. Elke deel word afgesluit met `n vervullingsitaat. Elke vervullingsitaat bevat `n pleknaam wat in die geskiedenis van Israel belangrike gebeure verteenwoordig.

Hierdie derde vervullingsitaat is `n aanhaling uit Hos 11:1. Dit kom ooreen met die Hebreeuse teks en verskil van die LXX wat lees: *μετακάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ*. Davies en Allison (2004:262) merk in die verband op: “Unless one posits use of a non-LXX Greek version (cf. Aquila’s translation) or a Christian testimony book, Matthew’s knowledge of Hebrew here seems evident.” Menken (1998:258) reken dat hierdie aanhaling uit `n bron kom wat heeltemal onbekend is.

Matteus het oënskynlik Hos 11:1 verbind met die gebeure wat in Num 24:8 vermeld word. In die geskiedenis was daar reeds Messiaanse assosiasies aan Num 24. Die LXX het byvoorbeeld Num 24:7 verander sodat daar `n duidelike Messiaanse verbintenis na vore gekom het.

Dit is ook vreemd dat Matteus hoegenaamd Hos 11:1 aanhaal aangesien Israel hier as die seun van God beskryf word. Matteus moes dus die voorwerp van hierdie aanhaling wysig deur Israel met Jesus te vervang. Blykbaar kon hy dit doen omdat die bestaande godsdienstige tradisie reeds sekere verbande getrek het tussen Jesus se ervaringe en dié van Israel. Daar was dus 'n presedent geskep vir hierdie verwisseling (vgl Davies en Allison 2004:263).

'n Verdere vreemdheid ten opsigte van hierdie vervullingsitaat is dat dit nie 'n verwysing is na iets in die verlede wat in die hede moet realiseer nie, maar dat dit 'n toekomstige gebeurtenis is wat hierdeur belig word. Oënskynlik plaas Matteus die vervullingsitaat hier omdat hy meer konsentreer op die term "Egipte" as op die verloop van die verhaal.

3.7.4.2 Presupposisies

Soos reeds vermeld, (par 1.3.3.5, p31), is presupposisies die gedeelde agtergrondkennis van aspekte wat die kommunikasieproses laat geluk. Hierdie presupposisies help in die kommunikasieproses deurdat die hoorder of leser tot die regte illokutiewe spreekakte kom en gevolglik die korrekte perlokutiewe handeling uitvoer. Daar is reeds verwys na die gedeelde kennis van die Judese geskifte. Hierdie kennis word ook hier veronderstel.

3.7.4.2.1 Die verblyf in Egipte

Daar is 'n groot aantal grammatikale vorme wat bekend staan as presupposisie-aktiveerders. Onder hierdie vorme is daar werkwoorde wat 'n veranderde toestand uitdruk. Dit vind ons baie keer in die gebruik van imperatiewe soos in Matt 2:13b: *παράλαβε φεύγε ἴσθι* wat duidelike veranderde toestande van die Jesus-

familie omskryf. Hierdie presupposisie-aktiveerder laat die klem val op Egipte as toevlugoord. Hierdie klem word later in die vervullingsitaat herhaal deurdat Matteus Hos 11:1 aanhaal: *ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τόν υἱόν μου* (uit Egipte het Ek my seun geroep OAV).

Egipte se rol in die geskiedenis van Israel word hiermee baie sterk op die voorgrond gestel. Inderdaad word die klem so sterk op Egipte gelê dat hierdie aanhaling ten opsigte van die storielyn, nie nou al hier hoort nie. Luz (2007:118) het hierdie vreemde plasing raakgesien en bevestig die funksie van die presupposisie-merker wat die klem op Egipte plaas, wanneer hy beweer: “Does the quotation refer to Jesus’ entire sojourn in Egypt, and does it interpret it as a new exodus from Egypt? If so, it is awkwardly placed. ”

Egipte se rol as tradisionele plek waarheen die Palestynse Judeërs gevlug het, vind ons in vele verhale van die Ou Testament - vergelyk byvoorbeeld 1 Kon 11:40; 2 Kon 25:26, Jer 41:16-18 en 43:1-7. Die vraag is natuurlik waarom hierdie sterk klem op Egipte? Die antwoord wat hier voorgehou sal word, naamlik dat Egipte as plekkeïksis `n belangrike rol speel in die ironie-vorming wat Matteus besig is om op te bou, sal mettertyd uitgelig word.

3.7.4.2.2 Die μάγι en die dood van Herodus

Die positiewe voorstelling van die magi is reeds uitgelig. Die voorafgaande gedeelte aan hierdie vervullingsitaat (Mat 2:9–12) beskryf die groot blydschap, vreugde, respek en eerbetoen van die magi. Daarteenoor word die dreigende gevaar waarin Josef en sy familie hulle bevind, in `n droom bekend gemaak. Hierdie teenstellende houding word as `n duidelike presupposisie-merker beskou. Maar in hierdie gedeelte (Mat 2:13–15) vind ons ook terme wat tydelikheid aandui

wat ook duidelike presupposisie-merkers is. Ons vind in vers 13: *ἕως ἄν* (totdat) *εἴπω σοι*; en in vers 15: *καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως* (tot) *τῆς τελευτῆς Ἡρώδου*.

Die presupposisie wat hier beklemtoon word is weer eens Herodus wat as koning van die Judeërs daarop uit is om die Messias van die volk dood te maak. Maar daarmee saam word die klem ook gelê op die bekende agtergrond waarteen Matteus sy lesers hierdie verhaal laat hoor. Dit is immers `n universele tema in die mitologiese wêreld waar die held in die verhaal as kind aan sy vyandeontkom. Davies en Allison (2004:258) wys op die vele figure uit hierdie mitologiese verhale wat soortgelyke gevare moes trotseer:

“Names that come to mind include Gilgamesh, Sargon, Zoroaster (who, like Jesus, was allegedly visited by adoring magi), Cyrus, Apollo, Perseus, Hercules, Romulus and Remus, Augustus, John the Baptist (so Prot Jas 22-3), and later than our period Pope Gregory the Great and Charlemagne.”

Vir die Judeese christene aan wie Matteus skryf, moes die bekende geskiedenis van Jakob soos in Gen 46:2-4 opgeteken is, ook in herinnering geroep word met hierdie geskiedenis van die Jesus-familie.

Sou hierdie presupposisie Matteus se lesers lei tot die perlokutiewe spreekakte dat Jesus as nóg `n mitologiese figuur gesien moet word of dat hulle moet afwyk van die letterlike betekenisinhoud en verstaan dat Matteus op `n indirekte wyse verstaan wil wees? Sou sy verhaal genoeg merkers (sg ‘inference-triggers’) bevat dat sy lesers hierdie weg sal volg en so die ironiese in die verhaal sal begryp?

3.7.4.2.3. Die Seun van God (τόν υἱόν μου)

Ook hier vind ons 'n sterk teenstelling wat gemaak word met woorde wat sinonieme is maar die onderwerp van elkeen op 'n radikaal teenstellende wyse aangebied word. In Matt 2:13 hoor ons hoe met die Kind gehandel moet word: παράλαβε καὶ φεύγε γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι. Daarteenoor hoor ons die reddingsplan van God deurdat Hy verklaar: ἔξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τόν υἱόν μου.

Die presupposisie wat hierdeur na vore gebring word is die dubbelslagtige betekenis wat aan Jesus geheg moet word. Reeds hier word Hy voorgestel as iemand wat deur die bose magte oorweldig kan word, maar ook as die Seun van God.

Wanneer Jesus hier as die Seun van God bekend gestel word, roep dit natuurlik 'n groot bestek bestaande kennis en verwagtinge in die verband by Matteus se lesers na vore. Judese konings is telkemale seuns genoem, vergelyk byvoorbeeld 2 Sam 7:14, 1 Kron 17:12; 22:10; 28:6, Ps 2:7; 89:26-27. In baie van hierdie gevalle is die veronderstelling dat hulle as seuns van God gesien word. Davies en Allison (2004: 263) reken dat hierdie titel, Seun van God, as 'n messiaanse titel onder voor-Christelike Judaïsme bestaan het.

Die presupposisie behels dus dat Jesus as die gepersonifiseerde beliggaming van ware Israel gesien moet word. Ook hierdie presupposisie wil die lesers lei tot die besef dat Matteus op 'n indirekte wyse kommunikeer en plaas dit hulle op die weg van deelname aan die ironie-spel.

3.7.4.3 Implikatiewe

3.7.4.3.1 Inleiding

Dit is so dat 'n uitdrukking vanuit verskillende hoeke bestudeer kan word. Daarom kan, soos reeds in hierdie studie na vore kom, na terme as presupposisies én implikatiewe én deiksis gekyk word. Dit is ook so dat die konteks waarbinne die term of uitdrukking gebruik word, bepalend is vir sy pragmatiese funksie. Daarom is dit nie 'n vorm van duplisering as dieselfde uitdrukking vanuit 'n ander pragmatiese funksie belig word nie.

Dit geld veral ten opsigte van implikatiewe deurdat selfs net die plasing van 'n uitdrukking in 'n narratief, sekere reëls vir suksesvolle kommunikasie kan negeer. In hierdie opsig is die plasing van hierdie vervullingsitaat problematies:

3.7.4.3.2 *ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου* (Uit Egipte het Ek my Seun geroep. OAV)

Soos reeds vermeld, val die vreemde plasing van hierdie sitaat in die verloop van die verhaal, op. 'n Vervulling (*πληρόω*) is immers per definisie iets wat in die verlede voorspel of geprofeteer is, en nou tot (finale) voltooiing kom. In hierdie geval praat hierdie vervulling van iets wat nog in die toekoms moet plaasvind. Dit klink dus meer na eskatologie as profesie. Dit is ook vreemd dat Matteus die verlede tyd (*ἐκάλεσα*) gebruik. Dit is immers duidelik dat in Hos 11:1 na Israel verwys word en nie na Jesus soos wat Matteus dit hier bedoel nie.

Matteus kom dus 'n hele aantal implikatiewe nie na nie. Hy kom nie die beginsel van kwantiteit na nie deurdat hy aanvaar dat sy lesers sal verstaan dat hy Israel hier met Jesus vervang. Hy laat vaar blykbaar ook die beginsel van relevansie deurdat hierdie vervullingsitaat nie hier in die verloop van die verhaal toepaslik is

nie. Dit is ook duidelik dat hy nie die beginsel van wyse nakom nie deurdat hy nie spesifiek en duidelik is met wat hy bedoel as hy juis hierdie aanhaling hier in die verhaal plaas. Lesers sal worstel met die vraag – ‘voorspel hy `n gebeure vir die toekoms of is hy besig om die geskiedenis te herinterpreteer?’

Hierdie kommunikasie-gapings wat Matteus laat, dwing die leser om te vra na `n indirekte betekenisinhoud. Sodoende bevind ons ons op die vlak van verskeie soorte stylfigure. Heelwat kommentatore beweer dat ons hier met tipologie te doen het – vgl France (2000), Blomberg (1992) (wat dit ook as analogie sien), en Luz (1989) om maar enkeles te noem.

In die lig van hierdie pragmatiese benadering blyk dit meer korrek te wees om te praat van `n metaforiese wyse waarop Matteus met hierdie aanhaling omgaan.

3.7.4.3.3 Die engel van die Here verskyn in `n droom – ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ’ ὄναρ.(..., verskyn daar `n engel van die Here in `n droom OAV)

Hierdie verwysing na `n Godsopenbaring aan die hand van `n engel wat in `n droom aan Josef verskyn, kom drie keer in die geboorteverhaal van Jesus voor, tw Matt 1:20, 2:13 en 19. Boonop hoor ons dat die magi twee keer in `n droom gewaarsku word teen die bese planne van Herodus, naamlik in Matt 2:12 en 22. Hierdie openbarings moet nou verbind word aan πληρώω aangesien die strekking van hierdie openbarings en die vervulling van die gebeure daarop dui dat God op `n bo-natuurlike wyse by die uitkoms van die verhaal betrokke is. Hierdie noue verbintenis tussen die drome en die woord πληρώω kom ook na vore deurdat dit in die verhaal voortdurend afgewissel word.

Matteus laat egter die beginsel van wyse na deurdat hy nie duidelik en spesifiek omskryf hoe die Here (via die drome en vervullings) die rolspelers in die verhaal manipuleer nie. Hierdie twee tegnieke kan gesien word as `n tipiese

reddingstegniek, die sg *deus ex machina*, soos wat in die Griekse dramas voorkom. As sulks is die objek van die goddelike redding nie heeltemal duidelik nie. In die enger konteks van die geboorteverhaal kan gesê word dat hierdie ingrype ter wille van Jesus gedoen is. Maar in die konteks van die evangelie is dit duidelik dat Jesus se koms vir sy volk is en hierdie redding dus Israel as objek het.

Wanneer hierdie goddelike ingryping so gesien word, staan die ironiese betekenis van die gedeelte helder voor die oog – God gryp in om sy Seun te red van die boosheid van sy seun, Israel, ter wille van Israel (en die wêreld) se redding.

Op pragmatiese wyse kan dit gestel word dat Matteus 'n lokutiewe uitspraak maak met 'n illokutiewe bedoelingshandeling wat dui op die redding van (Jesus en) Israel. Die konvensie bepaal immers dat God se ingrype in die geskiedenis daarop gerig is om Israel van sy vyande te red. Die perlokutiewe trefhandeling word egter bepaal deur die hoorder. Matteus se heiden-gelowiges sou hoor dat hierdie ingrype van God as 'n reddingspoging uit die hand van Israel was. Sodoende ag sy lesers hulle as deel van die *ἔθνη* en word Herodus met Israel inbegrepe, die *ἡγεμόν*.

3.7.4.4 Deiksis

3.7.4.4.1 Inleiding

Deiksis is, soos reeds vermeld, aanduiders in 'n taal wat die verhouding tussen taal en die omgewing na vore bring. Hierdie aanduiders sentreer rondom die spreker of verteller van die verhaal deurdat hy die omgewing enkodeer met betrekking tot homself. Daarom is daar 'n driedeling in deiksis waar te neem, te wete persoon-, plek- en tyddeiksis.

3.7.4.4.2 Persoondeiksis

Hier gaan dit oor aanduiders in 'n taal wat die rol van die deelnemers aan die verhaal uitlig. Sosiale deiksis kan as 'n onderdeel van persoondeiksis gesien word aangesien dit die enkodering van die sosiale verhouding tussen die spreker en die geadresseerdes beskryf. Persoondeiksis en sosiale deiksis kom na vore in persoonsaanduiders soos name, aanspreekvorme en terme wat gesag en respek aandui.

3.7.4.4.2.1 Herodus

Aangesien die rol van Herodus reeds in die vorige vervullingsitaat (vgl 2.3.4.1) bespreek is, kan hier slegs uitgelig word dat Matteus Herodus gebruik as 'n manier waarop hy die gebeure rondom die geboorte van Jesus ineenstrengel. Daarom word daar verwysings na Herodus dwarsdeur hierdie verhaal gevind, naamlik in Matt 2:1, 3, 7, 12, 13, 15, 16, 19 en 22. Die belangrike rol wat Herodus egter in die verhaal speel, vind sy hoogtepunt in die vierde vervullingsitaat.

3.7.4.4.2.2 My seun *τόν υἱόν μου*

Die titel Seun (van God) is vir Matteus uiters belangrik. Dit is ook die enigste christologiese titel in die hoofstuk. Die titel word egter hier gebruik met 'n dubbele betekenis. Dit kry eerstens sy betekenis deurdat dit 'n aanhaling uit Hos 11:1 is waar "seun" daar natuurlik verwys na Israel. Ten tweede kan die betekenis uit die geboorteverhaal afgelei word deurdat die seun daar voorgehou word as die seun van Dawid en as sulks die Messias.

Matteus is ook met hierdie verwysing na Jesus as die Seun van God, besig met etikettering. Hy plaas hierdie titel aan die begin van die verhaal en herhaal dit later weer in Matt 3:17; 4:3 en 6. Dit dien dus as sosiale deiksis waarmee Jesus se

status in die konteks van die verhaal gestel word. Hierdeur word sekere verwagtinge ten opsigte van Hom geskep en word Hy beoordeel aan die hand van hierdie betiteling.

Saam met Jesus word die lesers meegeneem op die weg van sy selfopenbaring. Hierdie weg is egter ook 'n ontbloting van die volk met sy leiers wat weier om Jesus as die Messias te sien en te aanvaar. Hulle tree dus op as die *ἄλλοζών* wat kortsigtig weier om in te sien wie Jesus is. As sulks bevind hulle hulle ver verwyderd van die deiktiese middelpunt.

3.7.4.4.2.3 Die Here en sy profeet *ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου*

Deurdat die Here en sy profeet by wyse van die aanhaling uit Hos 11:1 aan Jesus verbind word, word daar 'n goddelike gesag aan Hom gebind. Matteus is dus besig om Jesus te beskryf as die Verlosser vir die volk wat deur God self beskik is. Dit is dus deel van sy proses om Jesus te etiketteer en sodoende Hom teenoor sy teenstanders op te stel.

Deurdat hierdie gebeure voorgehou word as 'n aksie van God self, veronderstel dit dat alle teenstand daarteen boos en godslasterlik is.

3.7.4.4.3 Plekdeiksis

3.7.4.4.3.1 Egipte

Egipte word as die toevlugoord van die Messias voorgehou. Jesus se ontvlugting van sy vyande staan in lyn met vele mitologiese verhale in die geskiedenis. Davies en Allison (2004:259) maak hieroor die volgende opmerking: "When Jesus goes

down to Egypt and returns to Palestine, he recapitulates not only the experience of Israel but also the experience of 'the hero with a thousand faces'."

In die geskiedenis van die Ou Testament word Jakob (Gen 46:2-4) na Egipte gestuur om daar 'n groot nasie te word. Daar word ook in hierdie ontvlugting van Jesus na Egipte sterk verbande gelê met die eksodus van die Judeërs uit Egipte. Soos die Judeërs in die nag uit Egipte gevlug het, is dit ook met Josef en sy gesin (Matt 2:14). Jesus bly ook in Egipte tot die dood van Herodus soos wat dit ook die geval was met Moses. Matteus gebruik ook 'n *hapax legomenon*, *τελευτῆς* wat dieselfde woord is wat in die LXX in Eks 4:19 gebruik word om die dood van diegene wat Moses se dood gesoek het, aan te dui.

Wat egter opvallend is, is die ommekeer van rolle wat 'n sterk ironiese betekenis na vore bring. Jesus vlug uit die land van die belofte na die land van verdrukking om daar beskerming teen die uitverkore volk van God te vind. Volgens Davies en Allison (2004:263) word die verlossing uit Egipte volgens ou Judese eskatologiese bronne baie keer voorgehou as 'n tipe messiaanse verlossing. Hulle skryf: "In other words, the eschatological exodus and return to the land would be anticipated in the story of Mt 2."

Wat hierdie messiaanse verwagtinge ironies maak is dat die verlossing die gevolg is van die volk wat by wyse van die aandrang van hul leiers, hul eie verlosser vermoor. Vir juis hierdie volk is die verlossing bestem.

3.7.4.4.4 Tyddeiksis

Ten opsigte van tyddeiksis word daar 'n onderskeid gemaak tussen die tyd wanneer die uitspraak gemaak word, die sogenaamde koderingstyd en die tyd wanneer die uitspraak ontvang word, wat as ontvangstyd bekend staan.

In hierdie vervullingsitaat word 'n duidelike tydsaanduiding gemaak deur die woordjie ἔως. Deur die spesifieke gebeure naamlik die dood van Herodus so prominent te stel, word die gedetermineerdheid van die verhaal se verloop bevestig. God is in beheer en die verlossingsplan verloop volgens die vooraf beskikte bepalings. Dit word bevestig deurdat Matteus male sonder tal die vervullings uit die Judeese geskrifte aanhaal.

3.7.4.5 Samevatting

Jesus word by wyse van verskeie presupposisies bekend gestel as Redder vir sy volk en as sulks verteenwoordig Hy die ware Israel. In hierdie stryd om die bepaling van die ware Seun van God span Matteus implikatiewe in waardeur hy sy lesers uitnoui om 'n dieper en indirekte betekenis aan sy verhaal en karakters te heg. Sodoende maak hy hulle betrokke by die verhaal deurdat hulle hulself sien as diegene wat oor meerdere kennis beskik. Hulle bevind hulle gevolglik naby die deiktiese sentrum. By wyse van persoon- en sosiale deiksis leer hulle Jesus ken as die Seun van God, sy Gestuurde en Herodus met die volk as die ἁλλοζών.

In die stryd om die ware Seun van God word Egipte met sy verskeie assosiasies as toevlugsoord gebruik om die ommekeer van rolle wat so kenmerkend in ironie is, te aksentueer.

3.7.5. Die vierde vervullingsitaat

Matt 2:17,18

τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος φωνὴ ἐν
'Ραμὰ ἠκούσθη κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολὺς Ῥαχὴλ κλαίουσα τέκνα αὐτῆς
καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι ὅτι οὐκ εἰσὶν

(Toe is vervul wat deur Jeremia, die profeet, gespreek is toe hy gesê het: `n Stem is in Rama gehoor: rouklag en geweën en groot gekerm; Ragel beweën haar kinders en wil nie vertroos word nie, omdat hulle daar nie meer is nie. OAV).

3.7.5.1 Inleiding

Die aanhaling uit Jer 31:15 is, wat taalgebruik betref, nader aan die Masoretiese teks as aan die LXX hoewel daar invloede van die LXX te bespeur is. Allen (1907:16) beweer dat dit lyk asof Matteus op sy geheue staat maak wanneer hy hierdie aanhaling maak. Menken (2000:124, 125) is oortuig dat Matteus die aanhaling uit Jer 31 (38):15 maak en dat sy bron `n Griekse teks is. Hy skryf: “Matthew took the quotation from Jer 31 (38), 15, which he offers in 2,18, from a continuous biblical text, and integrated it in its present, Matthean context. His biblical text was a revised LXX.” Hy wys ook daarop dat daar geen bewyse gevind kan word dat Matteus verantwoordelik was vir die wysigings nie (Menken 2000:125).

Jer 31 is `n hoofstuk van hoop waarin daar gedroom word oor die vreugdevolle dag wanneer die ballinge sal terugkeer na Israel. `n Nuwe verbond word in die vooruitsig gestel en dat God by die volk sal woon. Daarom gee die Here opdrag aan die volk dat hulle hul moet weerhou van trane omdat hulle sal terugkeer uit die ballingskap. Nolland (2005:125) skryf:

“Je. 31:15 laments the Northern Exile (722/1 B.C.) at the time of the Southern Exile (587/6 B.C.) in the context of a prophetic anticipation of a restoration embracing both the northern and the southern kingdoms in a renewed people of God.”

Wanneer Matteus dan Jer 31:15 aanhaal doen hy dit op `n metalepsiese wyse deurdat hy met die aanhaling die res van die hoofstuk se strekking veronderstel.

Die bedoeling van die aanhaling is dus om nie net op die ellende te wys nie, maar ook op die hoop op herstel wat belowe is.

Dit is ook opvallend dat hierdie vervullingsitaat met *τότε* begin wat die verwagte *ὅτι* vervang. Dieselfde wysiging word in Matt 27:9 gevind waar die vervullingsitaat daar die verraad van Judas afsluit. Oënskynlik is hierdie verandering aangebring sodat die bose handeling waarvan in beide gevalle melding gemaak word, nie aan die Here toegedig moet word nie. Davies en Allison (2004:266) merk tereg op:

“In most of the formula citations God or Jesus is the author of the indicated action, which action is therefore purposeful, that is, occasioned in order to fulfil Scripture (*ἵνα*). In 2:16-18 and 27:3-10, Scripture is fulfilled not by the direct action of God or Jesus but by human beings whose motivation cannot have been the carrying out of prophecy, although in the event prophecy was carried out, *τότε* is therefore appropriate.”

3.7.5.2 Presupposisies

3.7.5.2.1 *Ῥαχὴλ ... οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι* (Ragel ... wil nie vertroos word nie OAV)

Dié presupposisie-merker word in die saamgestelde werkwoord gevind as `n aanduiding van `n veranderde situasie. Dit kan ook gesien word as `n uitdrukking van `n gemoedstoestand. Soortgelyke werkwoorde behels uitdrukkings wat oordeel, beskuldigings, en kritiek aandui.

Ragel is `n verwysing na die vrou van Jakob wat hier as die figuurlike moeder van die volk gestel word. Sy treur prolepties uit die verlede en die ballingskap en dan by implikasie, oor die herhalende patroon van geweld teen God se uitverkorenes.

Die verwysing na Ragel as personifikasie van die lyding van die volk in die geskiedenis, roep natuurlik al die verskillende krisistye in die geskiedenis van ou Israel na vore. Hierdie gebeure word gevolglik in Matteus se verhaal as agtergrondkennis veronderstel. Dit wat met Jesus aan die gebeur is moet sy lesers dus sien as 'n voortgaande proses wat met Israel gebeur het. Die belangrike punt wat egter hier in ag geneem moet word is dat Israel in Jesus se geval (en die moord op die kinders) weer hierdie herhalende patroon van ellende oor hulself bring.

3.7.5.2.2 *κλαυθμός και ὀδυρμός πολύς*(rouklag en geweën en groot gekerm OAV)

Belangrike presupposisie-merkers in 'n teks word gevind in sinsdele en woorde wat vergelykings, teenstellings en ooreenstemmende pare bevat. Sinonieme wat so opeenvolgend gestel word, is 'n goeie aanduiding van presupposisies. Hierdie twee woorde verskil in betekenis deurdat *ὀδυρμός* 'n meer geïnstitusioneerde wyse van rou en hartseer beskryf. (Vgl Louw en Nida 1988:530 voetnoot 2). Die betekenisinhoud kan egter as 'n sinoniem van *κλαυθμός* beskou word.

Matteus roep dus met hierdie presupposisie-merker die agtergrondkennis van die ballingskap en gevolglike ellende vir die land na vore. Nolland (2005:125) maak die volgende belangrike opmerking:

“Since the other fulfillment quotations all concern the experience of Jesus in some way or other, it is unlikely that Matthew thinks only of the experience of the slain children of Bethlehem and their grieving mothers. The loss of the children in mind in Je. 31:15 is primarily their loss to exile ..., but the literal loss of life as the country fell prey to the invading forces should probably not be excluded from view.”

3.7.5.3. Implikatiewe

3.7.5.3.1 *διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου* (deur Jeremia, die profeet OAV)

Hierdie is die enigste vervullingsitaat in die geboorteverhaal wat die aangehaalde profeet by die naam noem. Dit lyk asof dit, in die lig van die ander aanhalings, nie nodig sou wees om te doen nie. Gee Matteus hier oorbodige inligting, en kom hy daardeur nie die beginsel van kwantiteit na nie? Dit lyk asof hy ook nie die beginsel van wyse nakom nie. Hy haal Jeremia aan wat bekend staan as 'n profeet van oordeel en hartseer, maar hy haal aan uit 'n gedeelte wat praat van hoop en herstel. Die vraag is dus met watter doel verwys Matteus na Jeremia? Sou dit wees om ons voor te berei op die weg van lyding wat vir Jesus wag of wil hy sy lesers hoop gee te midde van die kindermoord? Davies en Allison (2004:268) reken dat Matteus in die geskiedenis gaan soek het vir 'n soortgelyke situasie as die kindermoord en toe op hierdie vers afgekom het. Hulle stel dit so:

“What we are suggesting comes down to this. In looking for proof texts for chapter 2, Matthew ... will have recalled biblical passages dealing with exile and return, Jer 31 being among them. Then remembering or reading sentences which reminded him of events in Jesus' life, he attended to the entire chapter with some care, thence discovering in v. 15 a prophecy or prototypical announcement of the massacre of the innocent which he was happy to quote.”

As egter in gedagte gehou word dat hierdie aanhaling ook op 'n metalepsiese wyse beskou kan word, kom die moontlikheid van herstel en 'n nuwe verbond, soos dit in die res van die aangehaalde hoofstuk vermeld word, ook in die spel en lei dit daartoe dat gesê kan word dat Matteus die beginsel van wyse nie nagekom het nie.

Dit laat ons dus met 'n meerduidige betekenis waarin gesuggereer word dat die redding wat Christus bring ten spyte van Israel is. Hierdie redding word in 'n sekere sin deur hulself bewerk deurdat hulle die proses van redding aanhelp. Die ironiese opbou ten opsigte van hierdie gebeure begin reeds hier en vind sy hoogtepunt in Matt 27:25 waar die volk aan Pilatus verklaar dat Christus se bloed op hulle en hul kinders rus. Iets van die gedagte dat God die sonde gebruik om sy goedheid na vore te bring, die sogenaamde *felix culpa*, is hier ter sprake.

3.7.5.3.2 *Ῥαχὴλ κλαίουσα τέκνα αὐτῆς* (Ragel between haar kinders OAV)

Op die oog af lyk dit asof hierdie aanhaling nie ter sake is in die verhaal van die kindermoord nie. Volgens Gen 35:19 en 48:7 is Ragel dood en begrawe onderweg na Efrata. Volgens 1 Sam 10:2 is Ragel se graf egter in die gebied van Benjamin by Selsag wat naby Bet-El is. Volgens Brown (1993:204) het diegene wat in Efrata gaan woon het, hulle later in die gebied van Betlehem gaan vestig en die naam Bet-Efrata is so geassosieer met Betlehem. Op grond van hierdie latere ontwikkeling het Matteus Ragel se klaagliedere geassosieer met wat in Betlehem gebeur het. Matteus haal egter uit Jeremia aan wat Rama in die gebied noord van Jerusalem plaas. Dit is dus nie heeltemal duidelik (implikatiewe van kwaliteit en wyse) watter betekenis en klem Matteus met hierdie aanhaling wil maak nie.

Boonop is dit ook nie duidelik na watter gebeure Ragel se treurklagte verwys nie. Dit wil lyk asof Matteus Ragel as figuurlike moeder van die volk voorhou wat prolepties uit die verlede treur oor die vele (nie spesifieke) ellendes van die volk. So word die herhalende geweld teen God se volk met hierdie aanhaling na vore gebring. Wanneer Matteus dit dan op Jesus van toepassing maak, is hy besig om Jesus as verteenwoordiger van die volk voor te hou en berei hy sy lesers voor op dit wat hulle in Jesus se lewe kan verwag.

Sodoende maak hy van sy hoorders die intieme groep met meerdere kennis wat as ingeligtes na die verhaal kyk. Weereens berei Matteus sy hoorders voor vir die verwisseling van rolle: die leiers van die volk van God is diegene wat geweld gaan pleeg teen God se reddingsplan vir sy volk.

3.7.5.4 Deiksis

3.7.5.4.1 Plekdeiksis

3.7.5.4.1.1 Rama

Rama is volgens Jeremia (40:1) die plek waarvandaan die ballinge na Babilon geneem is. Rama kom net in hierdie vers in Matteus voor. Davies en Allison (2004:268) skryf oor die rol van Rama in Israel se geskiedenis die volgende:

“Three different OT prophecies involve Rama: Isa 10:29; Jer 31:15; Hos 5:8. All three associate the place with a disaster of one sort or another. When one adds that the exile to Babylon began there ... Rama might be regarded as a city of sadness *par excellence*.”

Brown (1993:217) verwys ook na die belang van Rama in die breër konteks van Matteus se verhaal wanneer hy skryf:

“The three formula citations thus far discussed in ch. 2, by mentioning *Bethlehem*, the city of David, *Egypt*, the land of the Exodus, and *Ramah*, the mourning-place of the Exile, offer a theological history of Israel in geographical miniature. Just as Jesus sums up the history of the people named in his genealogy, so his early career sums up the history of these prophetically significant places” (kursivering Brown).

Dit lyk dus asof Matteus Rama as verbindingspunt gebruik deurdat hy Jesus se lewe van lyding en dit wat met Israel in sy geskiedenis gebeur het, met mekaar laat korreleer. Ironies genoeg bring hulle weereens die ramp oor hulself. Jer 40:2b en 3 lui: “Die Here jou God het gesê hierdie ramp sal oor hierdie plek kom, en Hy het dit laat gebeur soos Hy gesê het. Omdat julle gesondig het en ongehoorsaam aan Hom was, daarom het dié ramp julle getref” (OAV).

Matteus is hier besig met retoriese ironie deurdat die betekenis van hierdie gebeure en sy verbinding daarvan aan die geskiedenis (dmv Rama), eers vanuit die einde van die verhaal werklik begryp kan word. Israel is die oorsaak van sy eie (en Jesus se) ellende. Maar in hierdie geval bring Jesus se lyding vir hulle (en ander) seën terwyl dit eintlik straf tot gevolg moes hê.

3.7.5.4.2 Persoondeiksis

3.7.5.4.2.1 Jeremia

Dié profeet is om goeie rede met lyding en oordeel geassosieer. In die lig van Jesus se aardse lewe, is dit verstaanbaar dat Matteus na Jeremia verwys as hy Jesus se rol in die geskiedenis wil beklemtoon. Maar hy gebruik Jeremia om Jesus egter met `n dubbelslagtigheid te etiketteer. Jesus is inderdaad die Man van lyding, maar Hy is ook die Een wat die redding vir die volk bewerk. Hierdie aspek hoor ons in die aanhaling van Jer 31 deurdat die hoofstuk in geheel `n boodskap van hoop en herstel oordra.

Hoe sou sy hoorders hierdie aanhaling hoor? Pragmaties gestel – wat sou die perlokutiewe handeling wees wat by hulle ontstaan? Sy heiden-gelowiges sou moontlik hoor dat dit die Judeërs se skuld is dat Jesus hierdie ellende moes ervaar. `n Reaksie van oordeel en verwyd sou by hulle teenoor die Judeërs bespeur kon word. Maar terselfdertyd sou hulle die verhaal vanuit die einde

besien, `n dankbaarheid kon ervaar dat deur die Judeërs se optrede daar ook vir hulle redding bewerkstellig is.

Die Judese-gelowiges kon hulself as die aangeklaagdes in hierdie aanhaling hoor. Vir die soveelste keer is hulle die rede vir hul eie lyding. Maar as gelowiges kon hulle hierdie gebeure ook sien as `n keerpunt in hul geskiedenis – eintlik is die swaar verby en word die nuwe lewe waarna die Jeremia-hoofstuk verwys, waar.

3.7.5.4.2.2 Die kinders τέκνα

Wanneer Matteus hierdie verse aanhaal, val die term waarmee Israel beskryf word dadelik op, naamlik die kinders van Ragel: *Ῥαχὴλ κλαίουσα τέκνα αὐτῆς*. (Ragel beweën haar kinders OAV). Louw en Nida (1988:115,6; Vol 1) maak die volgende opmerking wat ten opsigte van τέκνα ter sake is: “In the case of *γενεά*, *τέκνον*, and *σπέρμα* the reference is not one’s immediate descendants or offspring (that is to say, to one’s sons or daughters) but to a successive series of such persons, one’s descendants.” Hierdie opmerking geld natuurlik vir die Nuwe-Testamentiese gebruik van hierdie terme in die algemeen en kan dus ook toepaslik geag word waar dit by Matteus voorkom.

Matteus etiketteer dus met hierdie term die Joodse volk as diegene wat onder lyding en swaar gebuk gaan. Die voorgeslag (τέκνα) het gely deur hul eie ongehoorsaamheid. Die vraag dwing hom na vore as Matt 27:25 gelees word: *πάντες ὁ λαὸς εἶπεν τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν* (En die hele volk antwoord en sê: Laat sy bloed op ons en ons kinders kom OAV). Sou die opvolgende geslag ook voortgaan om onder hul eie ongehoorsaamheid te ly of gebeur die teenoorgestelde dat daar seën uit hulle dade tot gevolg sal wees?

3.7.5.4.2.3 Ragel

Inderdaad word Ragel hier voorgehou as verpersoonliking van al die hartseer en swaar wat Israel in sy geskiedenis beleef het. Maar dit is `n vraag of Ragel nie ook hier God se reaksie verteenwoordig nie. Dit raak veral relevant as Jesus se opmerking oor Jerusalem in Matt 23:37–39 in ag geneem word. Jesus en Ragel se optrede raak die teenstelling van Israel se optrede. Met Sokratiese ironie probeer Matteus Israel oorreed om die gans ander betekenis in Jesus raak te sien deurdat hy hulle terugneem in hul geskiedenis om dit te herdefinieer. Op die oog af sou Matteus van `n anti-semitiese houding aangekla kan word, maar wanneer hierdie gebeure egter met `n ironiese inslag gelees word, raak dit duidelik dat hy `n bykans desperate poging aanwend om hulle van hul ἁλᾶζών -houding te bekeer.

3.7.5.4.3 Tyddeiksis

3.7.5.4.3.1 τότε

Daar word geworstel met die vraag waarom Matteus nie ἵνα of ὅπως gebruik nie. Dit is immers net hier en in Matt 27:9 se vervullingsitaat dat hy τότε gebruik. Die meeste argumente lui dat in beide gevalle daar bese dade gepleeg word en dat Matteus nie Jesus of God die outeur daarvan wil maak nie. Τότε word egter `n tydsaanduider wat die gebeure van die verlede met dit wat in Betlehem gebeur aan mekaar verbind om sodoende Jesus as redder aan te dui en Israel as oorsaak van hul eie ondergang.

3.7.5.5 Samevatting

Matteus haal Jeremia aan op `n wyse wat `n dubbelslagtige verstaan van die kindermoord na vore bring. Ragel se rouklag word `n samevattende begrip wat die

herhalende ellendes van die volk, wat hulle oor hulself gebring het, onder woorde bring. By wyse van presupposisies word Israel se lydingsgeskiedenis hier saamgebundel en by sy lesers veronderstel.

In sy poging om Jesus as die ware Israel aan te dui verbind Matteus Hom aan die geskiedenis van die volk. Dit doen hy deur Israel se geskiedenis van lyding en swaarkry saam te bundel in onder andere die naam Rama. Deur Rama ook met Jesus te verbind, skakel hy Israel en Jesus ineen.

Deurdat Matteus uit Jeremia 'n gedeelte aanhaal wat in sy breër verband 'n boodskap van hoop en uitkoms oordra in kontras met sy direk aangehaalde gedeelte wat spreek van ellende, bring Matteus 'n dubbelslagtige vooruitskouing op Jesus se lewe.

Deur Ragel en Jesus (en God) saam te voeg in sy verhaal, konfronteer Matteus Israel met sy selfvernietigende en stiksienige houding. Hiermee word Israel aan die dom, voortvarende *ἄλαζών* gelyk gestel. Op ironiese wyse roep Matteus Israel op tot herbesinning en trek hy terselfdertyd sy heiden-gelowige lesers in in die binnekring van meerdere kennis.

3.7.6. Die vyfde vervullingsitaat

Matt 2:23

καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται

(En hy het gaan woon in 'n stad met die naam van Nasaret, sodat vervul sou word wat deur die profete gespreek is, dat Hy Nasaréner genoem sou word OAV)

3.7.6.1 Inleiding

Nolland (2005:128) wys daarop dat hierdie vervullingsitaat in drie aspekte van die ander sitate verskil. Matteus gebruik hier die meervoud, *προφητῶν* wanneer hy na die bron van sy aanhaling verwys; die gebruikelike *λέγοντος* word nie hier gevind nie en hy gebruik *ὅτι* op 'n verskillende manier as in die ander sitate. Nolland gee die volgende rede hiervoor: “The three changes taken together suggest that Matthew is deliberately being imprecise and thus favour taking *ὅτι* as introducing the gist of whatever Scriptures he has in mind and not any exact wording.” Davies en Allison (2004:276) kom ook tot 'n soortgelyke gevolgtrekking.

Dit is inderdaad so dat dit nie duidelik is wat Matteus met *Ναζωραῖος* bedoel nie en daar is ook geen klaarheid na watter profete of bewysplase hy verwys nie. Met dit in gedagte lyk dit asof Nolland reg is met sy verklaring vir die drie verskille. Matteus wil, met hierdie veranderinge, ons waarsku dat hy nie besig is met 'n direkte aanhaling uit die Judese geskrifte nie. Dit wil ook lyk asof hy doelbewus vaag is ten opsigte van sekere aspekte.

Dit is juis hierdie indirekte wyse van aanhaling en sy vaagheid of dubbelslagtigheid wat die geleentheid skep om ironie te bewerkstellig. Dit sal later veral duidelik word wanneer die term *Ναζωραῖος* aan die orde kom.

Indien daar 'n besluit geneem moet word na watter Skrifgedeelte Matteus verwys in sy aanhaling, kom Luz (2007:121) tot die volgende gevolgtrekking: “The only real possibility would be Judg 13:5, 7; 16:17, where LXX A translates נַזִּיר with *Ναζιραῖος*.” Menken (1998:259) reken ook dat hierdie aanhaling uit Rig 13:5 kom en sien dit as 'n aanhaling uit LXX A. Hy merk ook in 'n latere artikel (2001:468) op: “It seems that the evangelist used a Greek text of these verses” (Judg 13:5,7) with the word *ναζιραῖος*, which he read, in agreement with an accepted exegetical device, as *Ναζωραῖος*. Apparently, he saw some parallels between Samson and Jesus.”

Menken (2001:466) wys ook op die verandering wat Matteus aan die aanhaling gemaak het en kom dan tot die volgende gevolgtrekking: “It seems that in the quotation in 2:23, Matthew combined what he saw as OT announcements of the miraculous birth of Jesus. This means that we should drop Judg 16:17 as one of the possible main sources of the quotation; it has to come from the all-but-identical verses Judg 13:5,7, part of the birth narrative of Samson.”

Die vervullingsitaat word vooraf gegaan deur `n verwysing na die dood van Herodus. Sy dood word die katalisator vir die terugkeer van Josef en sy gesin na Nasaret. Die engel se verduideliking aan Josef is `n bykans woordelike herhaling van die Here se woorde aan Moses in Eks 4:19 aangaande die dood van die Farao, (vgl Brown 1993:217). Die engel gee vir Josef opdrag om na Israel te gaan wat korreleer met die opdrag wat Moses ontvang het om die volk na die land van die belofte te neem.

Josef wyk uit vrees vir Argelaos, uit na Galilea, die land van die heidene. Hierdie aanduiding speel `n belangrike rol in Matteus deurdat hy sy verhaal aan onder andere heiden-gelowiges oordra. Reeds hier wil hy aandui dat Jesus van sy geboorte af noue bande met die heidene het.

Die vervullingsitaat plaas Jesus in Nasaret wat deur Matteus gebruik word om `n baie duidelike omskrywing van Jesus se persoon en taak na vore te bring.

3.7.6.2. Presupposisies

3.7.6.2.1 *κατ' ὄναρ*

In die voorafgaande gedeelte vanaf Matt 2:19, word die verwysing na die Godsopenbaring in `n droom twee keer vermeld. Hierdie herhaling dien as `n presupposisie-aktiveerder. Daarmee word die presupposisie dat God die

inisiatiefnemer in die lewe van Jesus is, duidelik onderstreep. Soos reeds vermeld moet die verwysings na die drome waarin Josef gelei word, met die term *πληρόω* saamgelees word. In die bekendstelling van wie Jesus is, speel dit 'n baie belangrike rol. Deurdat Jesus as God se agent bekend gestel word, impliseer dit dat teenkanting teen Hom opstand teen God veronderstel. Hierdie kennis is deel van die binnekring-inligting wat bydra om die ironiese *εἰρων ἁλαζών* teenstelling te versterk. Dit is ook tipies van dramatiese ironie dat iewers in die narratief 'n goddelike openbaring vermeld word, waardeur die gebeure 'n soort goddelike bepaling kry.

3.7.6.3 Implikatiewe

3.7.6.3.1 *Ἀρχέλαος βασιλεύει*

In die gebeure wat hierdie vervullingsitaat voorafgaan word gemeld dat Argelaos in die plek van sy vader as koning regeer het (vgl vers 22). Dit is natuurlik nie heeltemal korrek nie aangesien Argelaos 'n streekshoof of provinsiehoof was. Hy was bloot 'n kandidaat om die rol van sy vader oor te neem sou hy homself kon bewys.²¹

Sandmel (1962:207) maak die volgende opmerking hieroor: "On the death of Herod in 4 B.C., a codicil of his will which distributed his territory named Herod Antipas and Philip as tetrachs, but Archelaus as the principal successor." Argelaos word in Matt 2:22 'n koning genoem maar hierdie is 'n foutiewe betiteling aangesien hy die titel "etnarg" gehad het. Sandmel (1962:579) skryf: "While some

²¹ Argelaos se broer, Antipas was sy meededinger om die troon. Hulle is albei per geleentheid na Rome om vir die posisie as koning te onderhandel. Terwyl hulle daar was het daar egter onrus in Judea uitgebreek wat hierdie onderhandeling laat skipbreuk ly het. 'n Afvaardiging van die Jode het later 'n versoek gerig dat geen van Herodus se afstammelinge as koning oor Judea aangestel moes word nie. Sandmel (1962:207) verwys na die uitkoms van al hierdie versoeke: "When Augustus heard the case, his decision was to award half of Herod's land (principally Judea) to Archelaus, and the other half was divided between Philip and Antipas."

commentators believe that those instances are errors”, (verwysende na plekke in die Bybel waar die titel, koning, gebruik word in plaas van etnarg of tetrarg), “it is likely, rather, that the titles of tetrach, ethnarch, and king were somewhat fluid, and not strictly fixed.”

Matteus laat dus hier die beginsels van kwantiteit en kwaliteit na. Hy is dus nie heeltemal eerlik en korrek nie en gee nie genoeg inligting deur nie.

Deurdat hy hierdie kommunikasie-beginsels nie nakom nie, bring hy sy lesers tot die besef dat hy op `n ander, indirekte wyse inligting wil oordra en lei dit hulle tot die soeke na betekenis deur `n stylfiguur soos sarkasme, ironie of humor te veronderstel.

Sy doel met die sg “floating of a maxim” kon wees om Herodus, Argelaos en Pilatus in lyn met mekaar te bring en hul sogenaamde heerserskap te kontrasteer met Christus s’n. Louw en Nida (1988:478, Vol 1) beskou ἡγεμών en βασιλεύω as sinonieme in die opsig dat hulle dit in dieselfde domein of betekenisveld plaas. Dit is veral in Matt 27:2 ev waar Pilatus voor die goewerneur, ἡγεμών verskyn wat die ironiese van hierdie term na vore kom.

3.7.6.3.2 *Ναζωραίος*

Die term sal in meer detail as plek- en persoonsdeiksis bespreek word. Dit is egter belangrik om aan te dui dat Matteus ten opsigte van dié term veelvuldige betekenisse veronderstel. Deurdat hy die beginsel van kwantiteit nalaat, lei dit daartoe dat sy hoorders in die duister gelaat word met wat hy presies met hierdie term bedoel. Sou hy doodgewoon met hierdie term verwys na die dorp waarin Jesus tuisgegaan het of is dit `n omskrywing van Jesus se persoon en roeping? Deurdat hy hierdie meerduidigheid aan die term veronderstel, lei hy sy hoorders om af te wyk van die letterlike betekenis en te soek na `n indirekte.

3.7.6.4 Deiksis

3.7.6.4.1 Persoon- en plekdeiksis: *Ναζωραῖος*

Persoondeiksis is die enkodering van die rol van deelnemers in die spraakgebeure terwyl plekdeiksis die enkodering van die ruimtelike posisie van die deelnemers in die gesprek aandui. Dit is dus vreemd dat dit in hierdie geval saamval. *Ναζωραῖος* funksioneer ook as sosiale deiksis deurdat dit die enkodering is van die sosiale status van Jesus. Die rede vir hierdie saambundeling van die verskillende deiktiese funksies is te vinde in die meerduidige manier waarop Matteus hierdie term gebruik.

Jesus was bekend as *ὁ Ναζωραῖος*. Bewyse hiervoor vind ons in Matt 2:23, 26:71, Luk 18:37, Joh 18:5, 7 en 19:9. Matteus wil hiermee aandui dat Jesus van Nasaret afkomstig is. *Ναζωραῖος* beteken dan doodgewoon *ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ*. Davies en Allison (2004:281) wys egter op die etimologiese probleme wat met hierdie aanname na vore kom: “Among other things, the ω does not well match the second α in the various forms of ‘Nazareth’, and the θ or τ ending in four of the five forms of ‘Nazareth’ is not represented.”

Tog sal, in die lig van die konteks waarin Matteus hierdie woord gebruik, moet aanvaar word dat hy bedoel om te sê dat Jesus ’n inwoner van Nasaret was. Blykbaar het Matteus *Ναζωραῖος* as ’n sinoniem van *Ναζαρηνός* gesien soos wat Markus dit gebruik. Luz (2007:123) vat die bewyse vir hierdie aanname as volg saam:

“The geographical statements of 2:19-23 anticipate the journey of Israel’s messiah to the Gentiles. From another side this thesis receives additional support: in the area of Syria, the home of the Matthean community, one of the names for a Christian was ‘Nazorean’. Thus an ecclesiological note resonates with *Ναζωραῖος*.”

Die feit dat Matteus *Ναζωραῖος* gebruik om Jesus te omskryf, bring egter `n verdere betekeniswaarde na vore. Matteus het oënskynlik die gebruik van die nasireër soos wat ons dit in Num 6:1-21 vind, in gedagte. Dat Matteus hierdie opmerking in die geboorteverhaal van Jesus plaas, dien as bevestiging van hierdie moontlike betekenis. Nolland (2005:129) beklemtoon dit deur te skryf: “The two Nazirite figures for whom links to Jesus would be possible are Samson and Samuel, for whose births there was a particular intervention by God (see Jdg. 13:2-7; 1 Sa. 1-2).” Soos in Simson en Samuel se geval vind ons dus ook hier in Jesus se geboorteverhaal `n goddelike ingrype.

Die LXX A-vertaling van Rigters 13:5,7 en 16:17 wat melding maak van Simson se geboorte en die voorskrifte betreffende sy nasireër-belofte, vertaal נַזִּיר met *Ναζιραῖος*. Luz (2007:123) reken dat Matteus verder die geringe verandering aangebring het: “Matthew himself then could have undertaken the vowel change to *Ναζωραῖος* in an exegetical process that corresponds to the rabbinic ’Al-Tiqri interpretation.”

Dit wil dus lyk asof Matteus met נַזִּיר `n hele aantal betekenis in gedagte het. As werkwoord het dit die betekenis van toewy, afgesonder wees in godsdienstig seremoniële sin en as naamwoord dui dit op een wat toegewy is aan `n sekere taak of roeping, (vgl Brown et al 1977:634). Matteus maak waarskynlik hierdie verbinding om Jesus as heilige van God aan te dui. Indien dit die geval is, sou hy waarskynlik die LXX-vertaling van Jes 4:3 in gedagte gehad het. Nolland (2005:129) wys daarop dat hierdie teks die Hebreeuse קֹדֶשׁ vertaal met ἅγιος wat dus as `n ekwivalent van *Ναζῑρ* gesien kan word. Dit klop met die etikettering van Jesus as die “Heilige van God” soos wat Hy in Mark 1:24, Luk 4:34 en Joh 6:69 beskryf word.

Daar bestaan ook die moontlikheid dat Matteus hierdie term, *Ναζωραῖος*, wil verbind aan `n soortgelyke Hebreeuse woord te wete נָזַר. As werkwoord het dit

die betekenis van wag hou; bewaak en beskerm. Die selfstandige naamwoord word in Jes 11:1 in figuurlike sin gebruik met die betekenis van 'n loot of spruit wat 'n sterk messiaanse verbintenis het. Hierdie teorie word versterk deur die feit dat Matteus reeds in Matt 1:22, 23 Jes 11:1 aanhaal en op Jesus van toepassing maak. 'n Verdere argument ter ondersteuning van hierdie verbintenis word in Jes 42:6 en 49:8 gevind waar die taak van die lydende kneg beskryf word as dat hy as die bewaker van Israel sal optree: "Ek maak jou my verbond..."

Allen (1907:3) reken ook dat Matteus hierdie betekenismoontlikheid in gedagte het, wanneer hy skryf: "More plausible is the supposition that the writer is playing on the Hebrew words **נֶצֶר** and **צִמָּח**."

Davies en Allison (2004:276-8) lig ook die volgende argumente uit ter ondersteuning van die siening dat Matteus **נֶצֶר** in gedagte gehad het toe hy Jesus 'n *Ναζωραῖος* genoem het:

1. Jes 11:1 verwys na die Dawidiese lyn waaruit Jesus gebore is en wat 'n belangrike tema in Matt 1 en 2 is;
2. Matt 1:21 haal Jes 7:14 aan en die evangelis kon maklik die "loot" van Jes 11:1 met die "Immanuel" van Jes 7:14 identifiseer.
3. **צִמָּח** 'n sinoniem vir **נֶצֶר**, kom in vele Ou-Testamentiese messiaanse profesieë voor, byvoorbeeld in Jes 4:2; Jer 23:5; Sag 3:8 en 6:12. "By way of the second word," skryf Davies en Allison (2004:278), "Matthew could have thought of the 'branch' as belonging to several prophetic disclosures, whence the plural 'prophets' of 2:23."

Matteus wil dus by wyse van 'n indirekte spreekakte sy lesers wys op 'n hele aantal betekenismoontlikhede. Hy gebruik die feit dat Jesus 'n inwoner van Nasaret was as vertrekpunt om Hom bekend te stel as die Heilige van God wat geroep is om as nasireër die vervuller te word van die messiaanse beloftes van die

Judese tradisie. Sodoende word die plekdeiksis *Ναζαρέτ* `n sosiale deiksis waardeur Jesus geëtiketteer word as die Bewaker van die volk, die eskatologiese Hoop; die heilige Verteenwoordiger van God en ekklesiologiese Brug tussen Israel en die heidene.

Jesus word egter in die res van Matteus se verhaal so voorgestel dat sy optrede glad nie ooreenstem met die verwagtinge van die messias van die Ou Testament nie. Hy herdefinieer “Heilige van God” deurdat Hy God as Vader bekendstel. Hy gee `n gans ander betekenis aan nasireër deurdat sy optrede die leiers van die volk laat glo dat Hy onrein en van die duiwel besete is. Die hoop wat Hy bring is die hoop van die kruis wat die kenteken van vervloektes is. Die brug wat Hy na die heidene bou, lei daartoe dat Hy gebrandmerk word as iemand wat hom besig hou met sondaars en tollenaars.

In hierdie, vir die Joodse leiers, vreemde bekendstelling van Jesus as die Heilige van God, lei hul oortuigings daartoe dat hulle as die hardkoppige *ἄλαζών* optree en die heiden-gelowiges, met hul aanvaarding van hierdie nuwe tipering van Jesus, as die *ἔρων*.

3.7.6.5 Samevatting

Matteus bevat `n kenmerkende korpus vervullingsitate waarvan vyf in die geboorteverhaal van Jesus te vinde is. Hierdie sitate het `n sterk christologiese inslag en word onder andere gebruik om prominensie te verleen aan Matteus se oortuiging dat Jesus die beloofde Messias is. Deur gebruikmaking van ironie poog Matteus om sy Judese-gelowige lesers te laat sien dat Jesus inderdaad die Messias is, maar op `n ander as die verwagte wyse. Deur ironie trek hy egter ook sy nie-Judese gelowiges in in die binnekring van die gemeenskap van gelowiges.

Reeds in die eerste vervullingsitaat, Matt 1:22,23, word aangedui dat Jesus as Verbondsbevestiger nie net vir die Judeërs nie, maar vir alle nasies tot Redder gekom het. Die wyse waarop Hy Immanuel is, word op ironiese wyse voorgehou as dat Hy redding en hoop bring vir sy volk wat Hom verwerp en ook vir diegene wat nie deur Israel as van belang geag is nie.

In die tweede sitaat, Matt 2:5,6, word hierdie dualistiese omskrywing van die Messias en sy rol verder gevoer deurdat die magi met die volksleiers en Herodus gekontrasteer word; die leier vir die volk met die leier van die volk, Pilatus en Betlehem met Jerusalem.

In die derde sitaat, Matt 2:15, word ironie bewerk deur die ommekeer van rolle deurdat Egipte as plek van heil geskets word in kontras met Israel as beloofde land. Jesus word as plaasvervanger van Israel, wat uit Egipte geroep word, uitgebeeld.

Die vierde sitaat, Matt 2:17,18, vat die geskiedenis van Israel se ellende saam in die verwysing na Ragel en Rama. Hiermee word die voortgang van die selfvernietigingspad wat Israel loop, aan die komende lydensweg van Jesus verbind en word op ironiese wyse die stiksienige optrede van Israel as rolspeler in die drama onderstreep.

Die vyfde sitaat, Matt 2:23, omskryf Jesus as die Heilige van God, die nasirener, wat 'n totaal ander beeld as die tradisionele aan die leser voorhou. Ook hier word twee moontlike verhale voorgehou: Jesus kan bloot as inwoner van Nasaret gesien word óf Hy kan beskou word as nasirener wat as Heilige van God 'n nuwe standaard van heiligheid aan die volk voorhou.

Matteus se voortdurende aanhalings uit die Ou Testament pas in die patroon van die antieke dramas waarin die goddelike bepalings gesien is as 'n profetiese aankondiging van die pas afgeloopte en/of toekomstige gebeure.

Deur gebruikmaking van ironie as indirekte spreekakte, word `n hele aantal doelwitte bereik. Dit skep nie net dramatiese spanning nie, maar ontmasker ook die godsdienstige leiers as stiksienige rolspelers wat in die waan van kundigheid die plot van die verhaal tot vervulling bring. Matteus wend ook ironie aan om die gelowiges te laat ervaar dat hulle die ingeligtes is wat oor meerdere kennis beskik.

Die hoofstuk het dus gehandel oor die wyse waarop Matteus die vervullingsitate gebruik om `n alternatiewe beeld van Jesus as Messias aan sy lesers voor te hou. Deur gebruik te maak van ironie word sy lesers in twee groepe verdeel, te wete die ἄλλων wat vergestalt word in die Judeese leiers wat op `n stiksienige wyse voortgaan op hul selfvernietigingspad en die ἑρῶν wat deur die heidengelowiges verteenwoordig word. Deur gebruik te maak van ironie en nie `n stylfiguur soos sarkasme nie, blyk dit dat Matteus se gebruik van die vervullingsitate onder andere ten doel het om `n subtiele uitnodiging aan Judeërs te wees om hul beeld van die Messias in heroorweging te neem.

Die gans ander beeld wat Matteus op ironiese wyse van Jesus skets bring egter ook Sokratiese ironie na vore. Hierdie kontrasterende beeld van die persoon en taak van Jesus soos die outeur van Matteus dit skets, sal in die volgende hoofstuk met groter intensiteit na vore kom.

Hoofstuk 4

Die vervullingsitate as merkers in die res van Matteus

4.1 Inleiding

Die eerste vyf vervullingsitate wat in die geboorteverhaal van Matteus voorkom het veral ten doel om die identiteit van Jesus aan sy hoorders te aksentueer. Dit het dus 'n baie sterk christologiese inslag. Matteus bewerk hierdie christologiese inslag deur onder andere op ironiese wyse die Judese beeld en verwagting van die Messias aan Jesus te verbind. Dié Judese beeld van die Messias klop egter nie met wie en wat Jesus is nie en dit skep spanning by Matteus se Judese-gelowige lesers. Hierdie meerduidigheid wat so rondom die persoon en taak van Jesus ontstaan, gebruik Matteus om op ironiese wyse sy Judese-gelowiges te help om 'n nuwe beeld van die Messias te aanvaar. Terselfdertyd word die heidengelowiges ingenooi in die binnekring van die ingeligtes om sodoende deel te word van die gemeenskap van die gelowiges.

Piotrowski (2016:12) beskryf die sitate wat in die proloog van Matteus voorkom, as volg:

“I contend that they are intrusive commentaries, provided by a narrator, concerned with the covenantal state of Israel, and by their position affect the way the rest of the narrative is read. They select a frame for reading Matthew’s entire narrative in terms of the OT subplot that they individually and collectively evoke: the exile and hope of restoration through the final Davidide.”

Die sitate in die proloog dien dus as bekendstelling van die protagonis in die verhaal terwyl die daaropvolgende sitate nie net sy taak en karakter bevestig nie, maar ook die fokus laat val op die ander karakters in die verhaal. Deur die beeld van die ballingskap en terugkeer uit die ballingskap te gebruik, stel Matteus sy

karakters in die verhaal bekend. Terselfdertyd rig hy ook 'n waarskuwing aan diegene wat teen die laaste Dawid rebelleer (vgl Piotrowski 2016:13).

Die vervullingsitate wat in die verdere verloop van die narratief voorkom, dien grootliks as uitbouing van Jesus se identiteit en roeping. Die vervullingsitate kom voor in Matt 4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:35 wat dus deel is van die verslag oor Jesus se openbare optrede. Drie vervullingsitate kom in die lydensgeskiedenis voor, te wete Matt 21:4,5; 26:56 en 27:9,10. Aangesien die vervullingsitate in 'n ander konteks as dié in die geboorteverhaal geplaas is, word hierdie konteks onder ander verdiskonteer deur dit in 'n volgende hoofstuk te bestudeer. Hierdie vervullingsitate bring dus, vanweë hul konteks, te wete Jesus se openbare optrede en sy lyding, 'n skerper fokus op die karakter en aard van Jesus en sy optrede. Deurdat die dramatiese vertelling in hierdie gedeeltes van die narratief tot 'n hoogtepunt kom in die ontknoping van die plot, is dit verstaanbaar dat die ironiese kontrastering algaande sal verskerp. Hierdie oortuiging sal in die hoofstuk bevestig word deurdat die intertekstuele verband tussen die twee groepe sitate uitgelig word.

4.2 Die Sesde vervullingsitaat

Matt 4:14-16

ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντες γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλὶμ, ὁδὸν Θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ὁ λαὸς ὁ καθηήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

(sodat vervul sou word wat gespreek is deur Jesaja, die profeet, toe hy gese het: Die land Sébulon en die land Náftali, na die see toe, oorkant die Jordaan, Galiléa

van die heidene – die volk wat in duisternis sit, het `n groot lig gesien, en die wat sit in die land en skaduwee van die dood, vir hulle het `n lig opgegaan. OAV)

Die gedeelte vorm deel van die perikoop wat in Matt 4:12 begin en tot by vers 17 strek. Dit is `n oorgang tussen die gedeeltes wat handel oor die versoeking van Jesus in die woestyn en die begin van Jesus se bediening. Die versoeking wat in Matt 4:1-11 vermeld word, kom nie in Markus of Johannes voor nie. Waarskynlik voeg Matteus die gedeelte in om Jesus se Messiaanse gesag te beklemtoon. Die verskillende dade van Jesus wat sy Messiasskap bevestig, kom immers volgens France (2007:136) in hierdie gebied, naamlik Galilea van die heidene, voor.

4.2.1 Die besonderhede van die vervullingsitaat

Die aanhaling kom uit Jes 8:23-9:1. In hierdie gedeelte word vertel van `n verslane volk wat ly onder Assiriese aanvalle en wat ballingskap in die gesig staar. Die aanhaling volg nie die Masoretiese teks, die Targoem of die Septuagint nie. Deurdadig hy die werkwoorde in die eerste gedeelte van die aanhaling uitlaat, plaas hy klem op die geografiese aanduidings.

Davies en Allison (2004:380) wys op die verskillende argumente waardeur sommige Skrifverklaarders poog om aan te dui dat die aanhaling deel uitmaak van `n vroeë Christelike getuigenis versameling. Hulle is egter van die oortuiging dat hierdie siening nie korrek is nie en dat die teks uit Jesaja Matteus se konteks perfek pas. Dit is inderdaad die geval as in ag geneem word dat Matteus Jesus skets as die Messiaanse hoop. Matteus gebruik die aanhaling om sy argument te versterk en as sulks is Luz (2007:159) korrek as hy skryf:

“The Matthean interpretation of the quotation does not agree with the original meaning, nor could it. Like all of early Christianity as well as the interpretation of the prophets by the Qumran sect, the meaning of an

OT prediction disclosed itself to the evangelist in light of the present, which was understood as a special time of God's saving action."

Die aanhaling kom op sommige punte ooreen met die LXX maar andersins weer met die Hebreeus. Menken (1998:526) reken dat die teksvorm 'n pre-Matteaanse hersiening van die LXX is. Hierdie hersiene weergawe het Matteus as 'n aaneenlopende teks geken. Menken (1998:533) het sy bedenkinge oor die standpunt dat Matteus uit 'n versameling getuigskrifte of testimonia hierdie aanhaling maak. Hy verdedig sy standpunt soos volg:

"That a collection of testimonia contained this quotation, is very improbable: although the Messiah's coming from Galilee may have been a point of contention between Jews and Christians (see esp. John 7,14.52), it is difficult to imagine that the entire series of geographic indications of Isa 8,23 would serve a goal in a collection of testimonies."

Hy vat sy bevindinge ten opsigte van die oorsprong van die aanhaling in die volgende woorde saam (Menken 1998:534): "The Greek translation of Isa 8,23-9,1 presented in Matthew is not the work of an evangelist translating the Hebrew, but is is a revised LXX. ... So it seems that at least some of Matthew's fulfilment quotations derive from a revised LXX."

Soos in die geval met die eerste vervullingsitaat se aanhaling, vind ons hier ook 'n metaleptiese wyse van aanhaling. Daardeur word ook die breër konteks van die Jesaja-teks veronderstel wanneer hierdie aanhaling gemaak word. Sodoende moet nie net die oordeelsaankondiging hier gehoor word nie, maar ook die belofte van hoop en herstel wat in die res van Jes 9 weerklink.

Soos reeds vermeld gebruik Matteus die Ou-Testamentiese aanhalings om sy eie oortuigings te bevestig. Hierdie hoofstuk sal dus so saamgestel word om die pragmatiese komponente wat gebruik word om ironie aan te dui, uit te lig. Daar sal

ook 'n verband getrek word met die vorige vervullingsitate en die een onder bespreking.

4.2.2. Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig

4.2.2.1. Kapernaum en Galilea

Kapernaum was geleë op die noordwestelike kus van die see van Galilea. Dit was in die gebied van Naftali. Jesaja verwys ook na Kapernaum as dat dit teen die see geleë was, (vgl Allen 1907:34). Daar is egter 'n probleem met Matteus se verwysing na Sebulon. Luz (2007:157) wys op hierdie probleem deur te sê:

“However, the greater difficulty is that ‘land of Zebulun’ in no way fits the Matthean context. Jesus moves his residence from Nazareth in the region of Zebulun to Capernaum in the region of Naphtali. So what is the sense of the proclamation of salvation to the land of Zebulun that Jesus has just left?”

Dit is duidelik dat Matteus nie die beginsel van kwantiteit en kwaliteit nakom nie. Hy gee nie genoegsame inligting nie en dit lyk asof die inligting ook nie heeltemal korrek is nie. Hierdeur maak hy die deur oop vir 'n moontlike ander, indirekte betekenisinhoud. Sommige kommentatore (vgl Luz 2007:157; Davies en Allison 2004:382; Allen 1907:34, Boice 2001: 62 en France 2007:139) lê klem daarop dat Matteus hierdie geografiese aanduidings slegs invoeg omdat dit in die Ou-Testamentiese teks voorkom. Sy werklike bedoeling is om die klem te laat val op Galilea.

Deurdadig dat Matteus nie die verskillende implikasies nakom nie, lei dit tot 'n kommunikasiegaping. Soos reeds vermeld is daar verskeie pogings aangewend

om hierdie gaping te vul. `n Moontlike betekenisvulling is te vind in die feit dat Matteus op indirekte wyse wil kommunikeer. Hy wil blykbaar hierdie geografiese aanduidings verbind aan dié wat in die vier ander vervullingsitate voorkom, te wete Matt 2:5-6, waar verwys word na Betlehem; Matt 2:15, wat verwys na Egipte; Matt 2:17 en 18, wat `n verwysing bevat na Rama en Matt 2:23 se verwysing na Nasaret. Met hierdie verbinding nooi hy sy lesers uit om te soek na `n ander betekenis as die letterlike. Hy help hulle hiermee deur na Galilea te verwys as *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν*.

4.2.2.2 Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (Galiléa van die heidene OAV)

Hierdie verwysing na Galilea het inderdaad `n meerduidige betekenis. In samehang met, en as verdere bevestiging van die eerste vervullingsitaat, word hier die klem gelê op Jesus se fokus op die heidene. Die opmerking in Matt 1:23: *καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ* (en hulle sal Hom Emmánuel noem OAV), word weer met hierdie verwysing na die heidene na vore gebring. Die verwysing dat Jesus die seun van Abraham is (Matt 1:1), die vermelding van nie-Judeërs in Jesus se geslagsregister en die magi wat Jesus erken as Koning, word deur hierdie verwysing na *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* bevestig. Al bogenoemde bewyse dat Jesus inderdaad ook die Verlosser vir die heidene is, dien as presupposisie in die verklaring van *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν*.

As sulks is die verwysing na Galilea nie net `n plekdeiksis nie, maar ook `n sosiale deiksis deurdat Jesus hiermee opnuut geëtiketteer word as `n Verlosser wat nie net die Judeërs op die oog het nie, maar ook die heidene.

Die indirekte betekenis van Galilea as woonplek van die heidene word meer beklemtoon deurdat dit `n vraag is of Galilea werklik die land van die heidene was. France (2007:140) reken dat hierdie verwysing na die heidene bloot `n

omskrywing was van die groter openheid wat daar onder die inwoners was vir die heidense bevolking. France (2007:143) merk tereg op:

“By including ‘Galilee of the nations’ in his quotation Matthew gives a further hint of the direction in which his story will develop until the mission which will be launched from Galilee in 28:16 is explicitly targeted at ‘all nations’ (28:19), even though for the time being Jesus’ ministry will be largely ... focused on the Jewish population of Galilee.”

Luz (2007:157) wys ook op hierdie indirekte betekenis wanneer hy opmerk:

“... Matthew has taken over the quotation only because ‘Galilee of the Gentiles’ and not because of the geographical references. ... Thus the designation ‘Galilee of the Gentiles’ has a fictive character. With this OT designation Matthew wants on a secondary level to point ahead to what Jesus’ sending has begun in the history of salvation: the movement of salvation to the Gentiles.”

Die ironiese in hierdie omskrywing van Jesus dat Hy ook vir die heidene as Verlosser gekom het, word in die narratief beklemtoon deurdat die alternatiewe geografiese aanduiding, Jerusalem, as fokuspunt van die Joodse godsdiens sterk in kontras gestel word met Galilea van die heidene. Diegene wat moes weet dat Jesus as Seun van Abraham die seën wat deur Abraham aan die nasies belowe is, moes bring, is totaal onkundig oor hierdie waarheid. Carter (2000:113) merk hieroor die volgende op: “Galilee is also geographically distant from and marginal to hostile Jerusalem (ch. 2). It symbolizes ‘the periphery [which becomes] the new, non-localized center of divine presence’.” Hierdie skuif weg van Jerusalem na die heidene word reeds in die eerste vervullingsstaats aan die leser voorgehou en kan vir hierdie gedeelte van die narratief as ’n presupposisie gesien word.

4.2.2.3. ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει (die volk wat in duisternis sit, OAV)

Matteus maak van die simboliek van lig en duisternis gebruik om aan te dui dat daar 'n ommekeer van rolle plaasvind. ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει word diegene wat die lig sien en positief daarop reageer. Duisternis is 'n simbool van morele bankrotskap wat algemeen in die Nuwe-Testamentiese geskifte voorkom (vgl Luk 1:79; Joh 1:5; 3:19; 8:12; Rom 2:19; 13:12; Ef 5:8, 11; Kol 1:13; 1 Tes 5:4-5; 1 Pet 2:9; 1 Joh 2:9, 11). Maar dit kan ook 'n verwysing wees na wie Jesus is, naamlik die Een wat kom openbaar wat verborge is, (vgl Davies en Allison 2004:385). As sulks dien dit as persoondeiksis waarmee Jesus bekend gestel word. In Deutero-Jesaja word die kneg beskryf as die lig vir die nasies en in Matteus se geboorteverhaal word Jesus se koms deur 'n hemelse lig aangekondig, (vgl Matt 2:2). In die tweede vervullingsstaat wat volg op Matt 2:2 word die klem ook sterk gelê op die ommekeer van rolle deurdat Jerusalem met Betlehem gekontrasteer word.

Die voorafgaande gedeelte, Matt 4:13-16 wat uniek is in Matteus, help die kontrastering sterk aan deurdat die versoeking van die bese/duisternis korreleer met ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει. Sou dit kon wees dat Matteus bedoel om aan te dui dat die heidene van Galilea die lig ontvang en positief daarop reageer, terwyl die volk van Israel, wat meen dat hulle in die lig lewe, soos die bese van die voorafgaande gedeelte reageer? Hierdie suggestie word verder versterk as die verwysing na die lig wat oor hulle sal opgaan, (φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς) (hulle het 'n groot lig gesien en dié wat sit in die land en skaduwee van die dood, vir hulle het 'n lig opgegaan OAV), in gedagte gehou word. Die opmerking van die magi in Matt 2:2: εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ (Want ons het sy ster in die Ooste gesien OAV), dien as presupposisie van hierdie verwysing na die lig wat sal opgaan. Luz (2004: 157) wys op die vreemde gebruik van ἀνέτειλεν in die aanhaling. Hy merk op: "Moreover, the second verb ἀνέτειλεν ('dawned/sprang

up'), is unusual because this translation is not at all close to Heb. נגה (λάμπειν), nor is there evidence for it anywhere else."

Dit is duidelik dat Matteus hierdie kontras tussen lig en duisternis, as 'n indirekte spreekakte gebruik. Deurdat hy reeds in Matt 2:2 dieselfde term, ἀνέτειλεν gebruik en dit hier herhaal, help hy sy lesers om die indirekte betekenis te begryp. Sodoende roep hy in herinnering die omskrywing van wie Jesus is soos dit in die geboorteverhaal uiteengesit is. Die vreemdheid van die verwysing na Jesus as dat Hy die lig sal wees vir Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν word bevestig met die opmerking van die Joodse raad in Joh 7:52 dat God niemand wat uit Galilea kom, as profeet sal roep nie, (vgl ook Joh 1:46 en 7:41-2). Wanneer Matteus praat dat Jesus in Galilea van die heidene werkzaam is en in Kapernaum gaan woon het, word deur hierdie illokutiewe spreekakte die perlokutiewe spreekakte by sy Judese-gelowiges opgeroep dat die oortuiging bestaan dat God nie 'n profeet uit Galilea roep nie, (sien bogenoemde bewysplase). Aangesien Matteus egter Jesus aan hulle voorhou as die Messias, word hulle gedwing om oor hierdie perlokusie te besin en moet hulle aflei dat hy op indirekte wyse kommunikeer. Matteus help hulle om dus 'n nuwe beeld aangaande Jesus te vestig, naamlik dat Hy ook 'n Verlosser vir die heidene gaan wees.

Dit bevestig dus die gans ander beeld wat Matteus van Jesus skets. Sodoende maak hy van Sokratiese ironie gebruik om Jesus voor te hou aan sy lesers en lei dit daartoe dat die voorafingenome beeld wat die volk van Israel aangaande die Messias het, daartoe lei dat hulle Jesus nie herken as die Verlosser nie.

4.2.2.4 τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.
(die wat sit in die land en skaduwee van die dood, vir hulle het 'n lig opgegaan OAV)

Matteus maak van 'n indirekte spreekakte gebruik om met die stylfiguur van 'n metafoor die persone wat in die heidenland woon te omskryf. Hy doen dit ook deur die Messias as die *φῶς* te beskryf. Dié illokutiewe spreekakte bevat 'n bedoelingshandeling wat deur die tradisie daardeur bepaal is. Sulke vaste bedoelingshandeling kom byvoorbeeld voor in spreekaktes wat bestaan uit 'n bevel, versoek, belofte, stelling, ensovoorts (vgl Levinson 1983:244). In hierdie geval is die spreekakte in die vorm van 'n metafoor waarvan die betekenis deur die konvensie bepaal is. Hierdie konvensie kom uit vele geskrifte uit die Judese tradisie se verwysings na donker en lig. Voorbeelde van hierdie betekenisinhoud word gevind in Jes 8:22 waar die donker se betekenisinhoud dié van die Assiriese onderdrukking is. In Jes 42:7; 47:5; 49:9 is die betekenisinhoud van donker die ballingskap waarin die volk hulle bevind.

Die verwysing na die lig wat oor die heidenbevolking sal opgaan, se betekenisinhoud word gevind in vele verwysings na die redding wat sal verskyn, vergelyk onder andere Num 24:17; Ps 106:10; Jes 9:5 ev en Matt 2:2, 9.

Die perlokutiewe spreekakte of trefhandeling ten opsigte van donker of duisternis is dus een van lyding, onderdrukking en swaarkry en in die geval van lig, redding, hoop en blydschap.

Matteus gebruik hierdie beeld van donker in 'n tyd toe die volk van God in die skaduwee van politieke verdrukking gelewe het. In die tyd van Jesus se optrede bevind die volk hulle immers onder die Romeinse juk. Die vreemde is egter dat hierdie vervullingsstaat deur Matteus se gebruik, toegepas word op Galilea en nie op Israel nie. Dit is duidelik dat Matteus hierdie lig wat vir die volk sal opgaan, op 'n ander as die algemeen aanvaarde politieke bevryding sien. Hy nooi sy lesers uit

om na 'n indirekte betekenis te soek deurdat hy van Galilea praat as 'n land van heidene terwyl dit nie noodwendig die geval is nie.

Wanneer sy lesers begryp dat hy op indirekte wyse kommunikeer, dien die vraag oor wie diegene is wat verlig sal word en wie in die duister bly, hom aan hulle op. Deur van narratiewe ironie gebruik te maak, plaas hy die wêreld van Jerusalem wat veronderstel is om verlig te wees met die kennis van die Messias, in kontras met die inwoners van Galilea uit wie daar geen profeet van God geroep word nie. Hays (2016:177ev) dui aan dat Matteus juis 'n klein verandering aan die Masoretiese teks en die LXX aanbring deur te skryf van 'n volk wat in die duister sit (*καθημένους*). Hierdeur reken Hays verbind Matteus Jes 9 met Jer 42:1-9. In hierdie teksgedeelte word vermeld dat God sy dienskneg, Israel, opdrag sal gee om geregtigheid aan die nasies te bring (vgl Jer 42:1). Jer 42:7 eindig dan met die presiese woorde van Matt 4:16: *ὁ καθήμενος ἐν σκοτεινῇ*. Deur hierdie twee teksgedeeltes saam te voeg, argumenteer Hays, gee Matteus 'n wenk dat die groot lig wat in Kapernaum verskyn, een is wat vir die nasies se redding is. Hierdie twee teksgedeeltes dien as presupposisies waarmee die hoorder gehelp word om tot die regte perlokutiewe trefhandeling te kom wat in die illokutiewe bedoelingshandeling van die sinsdeel, ingebed lê.

Dit is dus duidelik dat Matteus teruggryp na die eerste vervullingsitaat om aan die begin van Jesus se openbare optrede Hom weer bekend te stel as die Messias vir alle nasies. Hierdie vervullingsitaat dien dan ook as presupposisie om die hoorder te help om die perlokusie van die sinsdeel te begryp. Deur verskillende pragmatiese taalkomponente trek hy die heidene in sy verhaal in en konfronteer hy Israel met hul standpunte teenoor Jesus.

4.3 Die sewende vervullingsitaat

Matt 8:17

ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

(sodat vervul wou word wat gespreek is deur Jesaja die profeet, toe hy gesê het: Hy het ons krankhede op Hom geneem en *ons* siektes gedra. OAV)

4.3.1 Die besonderhede van die vervullingsitaat

Hierdie aanhaling uit Jes 53 is die enigste wat uit die gedeelte oor die lydende Kneg van die Here in Matteus voorkom. Anders as in Jesaja val die klem egter hier nie op sy lyding nie, maar op sy daad van genesing. Luz (2001:14) maak hieroor die volgende opmerking:

“Precisely that part of Isa 53:3-5 is used here that does not speak of the suffering of God’s servant. Our quotation is an example of the way early Christian exegesis, like the Jewish exegesis of the time, sometimes quotes individual words of scripture without any regard for their context.”

Die oënskynlike beperkte wyse van aanhaling waarna Luz verwys, kan egter ook so gedoen word om `n ironiese betekenis daaraan te heg. Onder die volgende hofie (4.3.2) sal hierdie argument verder uitgelig word.

Die aanhaling word uit Jes 53:4 gemaak en vorm die middelste een van drie wat uit Jesaja gemaak word (vgl Nolland 2005:361). Aldrie die aanhalings volg dieselfde vorm behalwe dat hierdie een met *ὅπως* in plaas van *ἵνα* begin. Die gedeelte is `n aanhaling wat by Markus oorgeneem is.

Die aanhaling verskil op vele gebiede van die LXX en is nader aan die Masoretiese teks. Die LXX het 'n meer geestelike interpretasie van die Masoretiese teks (vgl Osborne 2010:299). Davies (2004:8) reken dat die aanhaling nie net met die Masoretiese teks ooreenkom nie, maar dat dit 'n letterlike vertaling van die Hebreeuse teks is. Menken (1997:323) stem hiermee saam en voeg by dat daar geen bewys is dat die vertaling deur Matteus gedoen is nie. Hy beklemtoon ook die standpunt van Osborne dat die Matteus die aanhaling anders sien as wat dit in die vertalings van Aquila en Symmachus voorkom. Daar het dit inderdaad 'n meer allegorese betekenis. Menken (1997:323,324) skryf:

“In Matthew, the aspect of the servant taking diseases as a punishment for sins on himself is conspicuously absent: while the servant of Isaiah 53 is himself plagued by illness, the Matthean Jesus is not, but he removes the diseases others are suffering from, he makes their sicknesses disappear.”

In Matteus kom hierdie aanhaling voor aan die einde van die drie genesingswonders, naamlik die genesing van die melaatse man, die genesing van die offisier se slaaf en die genesing van Petrus se skoonma. Hierdie agtergrond speel 'n belangrike rol in die interpretasie van die vervullingsitaat.

4.3.2. Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig

4.3.2.1 ἀσθένειας καὶ τὰς νόσους (ons krankhede en siektes OAV)

Wanneer Matteus verwys na ἀσθένειας en νόσος kom hy nie die koöperatiewe beginsel na nie deurdat hy die implikatif van kwantiteit nalaat. Sodoende lei dit daartoe dat hierdie terme op meer as een manier verstaan kan word. Louw en Nida (1988:270) skryf as volg hieroor: “A strictly literal rendering of such an

expression might suggest immediately that Jesus was a type of medicine man who healed others by taking upon himself precisely the same kind of diseases ...” Patte (1987:117) wys ook op hierdie verskillende betekenisse wat aan hierdie verwysing verbind kan word. Dit kan naamlik verstaan word as dat Jesus die siekte weggeneem het of dat Hy dit op Homself geneem het. Die twee keer wat Matteus daarna verwys dat Jesus die siekes aangeraak het, kan dan hierdie laaste betekenis bevestig. Boonop vind ons in die LXX en die Targoem dat hierdie vertalings die siekteverwysings vergeestelik het tot sonde (vgl Combrink 2012:90).

Deurdat Matteus egter vaag is in die omskrywing van die siekte, bring hy die moontlikheid van ’n indirekte betekenisinhoud na vore. Hy verwys doelbewus nie na die lyding van die Knecht van die Here soos wat Jes 53 se hooftema is nie, maar na die aard van sy roeping, naamlik dat Hy genesing bring op alle terreine van die lewe. Daarom is hierdie genesing ook vir alle vlakke van die bevolking soos wat dit in die voorafgaande drie genesings gedemonstreer word.

4.3.2.2 τὰς ἀσθενείας ἡμῶν (ons krankhede OAV)

Die omskrywing wie die ἡμῶν is, word in die voorafgaande gedeelte onderstreep deurdat Jesus ’n groot aantal mense genees. Matteus beklemtoon egter dat Hy sosiale randfigure van die Joodse geloofsgemeenskap genees. Davies en Allison (2004:8) skryf: “...those healed all belong to the fringes of Jewish society: a leper, a Gentile youth, a woman, demoniacs.” Deur dit te doen raak hierdie persone sosiale deiktika waarmee Jesus vereenselwig word. As sulks dien dit as ’n vorm van etikettering. Jesus word dus voorgehou as iemand wat Hom met die randfigure vereenselwig. Dit word bevestig deurdat Matteus twee keer daarna verwys dat Matteus hulle met die hand aanraak. Luz (2001:14) wys daarop dat hierdie verslag oor die genesing van Petrus se skoonma chiasies rondom die

aanraking van haar hand opgebou is wat inderdaad die fokus laat val op Jesus se assosiering met hierdie uitgeworpenes.

Matteus laat die klem val op hierdie randfigure om hulle met die volk van God te kontrasteer. Deur hierdie kontrastering skep hy dramatiese ironie deurdat Israel in die waan lewe dat hulle diegene is wat deur die Knecht van die Here begenadig sal word. Hays (2016:182) wys op die belangrike rol wat die opmerking wat Jesus oor die offisier se geloof maak, in die konteks van Matteus se argumentering speel. In Matt 8:10 sê Jesus oor die gehalte van die offisier se geloof: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον* (Voorwaar ek sê vir julle, selfs in Israel het Ek so 'n groot geloof nie gevind nie OAV). Op hierdie opmerking volg dan Jesus se verwysing na oënskynlik nie-Israeliete wat van die ooste en weste sal kom: *...ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἔξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* (dat baie sal kom van ooste en weste en saam met Abraham en Isak en Jakob aansit in die koninkryk van die hemele OAV) (Matt 8:11). Dit is veral duidelik dat Jesus nie-Israeliete hier in gedagte het as in berekening gehou word dat Jesus hier van die heidense offisier se geloof praat. Hierdie illokutiewe spreekakte se trefhandeling word deur die tradisie bepaal. Hierdie tradisie is gevestig in opmerkings in hierdie verband in die Judese geskrifte. In Ps 107:2,3 asook in Jes 43:5-7 is dit duidelik dat diegene wat van die ooste en weste geroep sal word, Israeliete is. Wanneer Jesus se gehoor hierdie opmerking binne die konteks van die genesing van 'n heiden-offisier se slaaf hoor, sal hulle dadelik besef dat Jesus 'n ander betekenisinhoud aan hierdie spreekakte gee. Sodoende moet hulle die ware betekenis in die nie-direkte gaan soek.

Gevolgtrek word dramatiese ironie geskep wat versterk word wanneer Jesus sy gehoor help om hierdie indirekte betekenis wat Hy in gedagte het, te begryp. Daarom maak Hy die volgende opmerking: *οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*. (Maar die kinders van die koninkryk

sal uitgedryf word in die buitenste duisternis OAV) (Matt 8:12). Die “seuns van die koninkryk” is dus duidelik die Judeërs wat hul bevoorregte posisie verloor. Jesus kontrasteer hulle immers met heidene wat, soos die offisier van wie Hy praat, diegene is wat begryp wie Jesus werklik is en positief op sy leringe reageer.

Weereens is die tradisionele *εἰρων* – *ἄλλων* teenstelling op die voorgrond. Die offisier en die ander randfigure wat deur Jesus genees is, saam met die heidene in die gehoor, word as *εἰρων* genooi om deel te word van die koninkryk van die hemele. Daarteenoor word die Judeërs as die gewaande kundiges, as die *ἄλλων* voorgestel. Maar die feit dat Jesus uit die Judese geskrifte aanhaal waar die Here se deernis en beskerming vir sy volk vermeld word, laat reeds blyk dat hierdie nie net `n oordeelaankondiging is nie, maar `n uitnodiging aan sy volksgenote om hul posisie in herooring te neem.

Deurdat Jesus as Messias vir Judeërs en nie-Judeërs voorgehou word, word hulle by wyse van ironie dus uitgenooi om van die een gevestigde verstaansraamwerk wat in onder andere Ps 107:2,3 en Jes 43:5-7 gegrond is, oor te beweeg na die nuwe Messiasbetekenis soos dit in Jesus na vore kom.

4.3.2.3. αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν (Hy het ons krankhede op Hom geneem en ons siektes gedra OAV)

Matteus laat met *αὐτός* die klem val op Jesus wat die rol van die Dienskneg van Jes 53 oorneem. Hiermee wil Matteus aandui dat Jesus se wonderdade `n messiaanse karakter dra. Soos wat die Dienskneg van Jes 53 nie deur sy redders geag is nie, (vgl Jes 53:2,3), is dit ook met Jesus die geval. Diegene wat egter nie die waarskynlike objekte van sy redding is nie, word in die reddingsruimte ingetrek.

Saam met die eerste en vierde vervullingsitate, waar klem gelê word daarop dat Jesus ook vir die heidene tot redding gekom het, wil hierdie identifisering van

Jesus as Messias vir alle nasies bevestig. Hierdie waarheid kom veral na vore wanneer die konteks waarin die vervullingsstaat geplaas word in ag geneem word.

Hays (2016:111 ev) wys daarop dat reeds met die aanvang van die evangelie Matteus die klem daarop laat val dat Jesus 'n Messias is vir alle nasies. Hy wys daarop dat die geslagsregister die ontrouheid van Dawid en die konings wat op hom volg in jukstaposisie stel met God se getrouheid aan sy beloftes aan Abraham. Hy wys op die vier vroue in die geslagsregister en die magi se aanbidding van Jesus, om hierdie waarheid te bevestig. Daarmee saam moet dan ook die vierde vervullingsstaat gelees word om saam met die een onder bespreking duidelik te hoor dat die identiteit van Jesus radikaal verskillend is van die Messiasverwagting wat onder die Judeërs geleef het.

Sodoende word die *εἶρων – ἄλαζων* kontrastering voortdurend na vore geroep wanneer Jesus as gans ander Messias beskryf word.

4.4 Die agste vervullingsstaat

Matt 12:17-21

ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἄν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

(sodat vervul sou word die woord wat gespreek is deur Jesaja, die profeet: Kyk, my Knecht wat Ek uitverkies het, my Geliefde in wie my siel 'n welbehag het! Ek sal my Gees op Hom lê, en Hy sal aan die nasies die reg aankondig. Hy sal nie twis of

uitroep nie, en niemand sal sy stem op die strate hoor nie. `n Geknakte riet sal Hy nie verbreek nie, en `n lamppit wat rook, sal Hy nie uitblus nie, totdat Hy die reg tot oorwinning uitbring. En op sy Naam sal die heidene hoop. OAV)

Soos gewoonlik haal Matteus `n profesie aan wat dien as bevestiging van die gebeure wat hy so pas beskryf het. Hierdie tipe herhaling dien as presupposisie-aktiveerder waarmee die klem laat val word op die veronderstelde gemeenskaplike kennis van die inhoud van die aanhaling by die verteller en hoorders.

4.4.1 Die besonderhede van die vervullingsitaat

Die aanhaling uit Jes 42:1-4 volg geen bekende Griekse vertaling nie en moet volgens Patte (1987:172) as Matteus se eie interpretasie geag word. Dit is die langste aanhaling van die vervullingsitatie en die strukturering van die gedeelte kom sterk ooreen met die vervullingsitaat van Matt 8:14-7 wat, soos hier, voorafgegaan word met genesingswonders.

Die aanhaling verskil ook van alle ander weergawes van die Ou-Testamentiese tekste. Volgens Combrink (2012:125) herinner dele van die aanhaling aan Jes 42:1 of selfs 43:10 en 44:1. Davies en Allison (2004:318) is egter oortuig dat die aanhaling uit Jes 42:14 en 19 gemaak is. Hulle reken dat dit `n teks is wat noukeurig deur Matteus verander, “targumized”, is: “...it’s ‘targumized’ text show it to be the product of much care and reflection.” Garland (2001:139) beskou die aanhaling “... as a free rendering of Isaiah 42:1-4 that clarifies six things about Jesus.” Luz (2001:190) reken weer dat

“The wording of the formula quotation from Isa 42:1-4 agrees neither with the MT nor with the LXX. Again there are two basic hypotheses. Either Matthew has taken over this quotation from a source, or he (or his ‘school’) has produced his own targum-like text.”

Menken (1998:266), nadat hy al bogenoemde verklaring oorweeg het, bied die volgende verklaring aan vir Matteus se bron: “Matthew took the quotation from a revised LXX text.” In `n latere artikel (1999:52,52) maak hy die volgende opmerking:

“An analysis of the textual form of Matthew’s quotation from Isa 42,1-4 has shown that there is a LXX basis in Matthew’s text, and that the divergences from the LXX divide into four categories: corrections to make the translation more agree with the Hebrew text, corrections to improve the quality of the Greek, changes justified by ancient interpretation, and changes to reinforce the expressive force of the biblical text.”

Gundry (1967:116) kom tot die volgende oortuiging met betrekking tot die oorsprong van hierdie aanhaling:

“It is possible, therefore, that Mt and the LXX agree together not against, but with their Hebrew *Vorlagen*. Even otherwise, the mixed text-character of other quotations makes unjustifiable the view that the Septuagintal stamp of verse 21 shows it to be from a later hand.”

Matteus haal egter gereeld verskillende tekste aan om sy eie doelwitte te bevestig. Hy doen dit soms ook op `n metaleptiese wyse sodat dit te betwyfel is of die teks deur iemand anders omvorm is.

4.4.2. Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig

4.4.2.1 Die vaagheid van die aanhaling

Soos dit duidelik blyk in bogaande bespreking (4.4.1), is die agtergrond waarteen die gedeelte verstaan moet word, glad nie duidelik nie. Soos deur meeste kommentatore aanvaar, (bv Patte 1987:172; Davies en Allison 1991:318; Garland 2001:139 en Luz 2001:190) is hierdie `n aanhaling uit Jes 42:1-4. Indien dit korrek is, is die vraag watter aspek/te van die dienaar ooreenstem met Jesus se bediening. Stem Jesus se bediening ooreen met die dienaar deurdat Hy geregtigheid vir die nasies soek? Of is die ooreenkoms te vinde in dit wat Jesus nie doen nie, naamlik dat Hy nie die geknakte riet breek en die rokende lampfit uitdoof nie? Of wil Matteus wys op die spesiale verhouding wat God met Jesus het? Garland (2001:139) brei die moontlike verband tussen Jesus en die dienaar van Jes 42 nog verder uit deur te wys op ses aspekte van Jesus se bediening wat in hierdie aanhaling blykbaar bevestig word.

Dit is dus duidelik dat Matteus die implikatief van relevansie nie voldoende nakom nie deurdat hy nie spesifiek aandui in watter opsig hierdie aanhaling relevant ten opsigte van Jesus en/of sy bediening is nie. Verder kom hy ook nie die implikatief van kwantiteit na nie deurdat hy te veel inligting gee. Soos reeds vermeld, is hierdie aanhaling die langste in die evangelie. Juis die omvang van die aanhaling bring `n klomp inligting waarvan sommige oënskynlik nie relevant is nie. Davies en Allison (2004:321) beweer selfs: "It is alleged that there is only one point of contact with the Matthean context – Jesus' silence."

Deurdat Matteus dus die koöperatiewe beginsel nie nakom nie, skep hy geleentheid vir `n veelheid betekenismoontlikhede. Daarom sal daar `n argument uitgemaak kan word dat al bogenoemde suggesties oor die verband tussen die dienaar van Jes 42 en Jesus korrek kan wees. Maar dit skep ook geleentheid vir

ironie deurdat die beeld wat algemeen as hoedanig die dienaar behoort op te tree, skerp deur Jesus se optrede gekontrasteer word. Hierdie kontrastering kom juis in die voorafgaande gedeelte na vore deurdat die Fariseërs nie kan verstaan dat Jesus iemand op 'n sabbat, in hul sinagoge, kan genees nie. Dit bring dadelik die vraag na vore na wat ἵνα in die begin van die aanhaling, verwys? Sou dit verwys na die skare wat Jesus gevolg het en die genesings wat Hy gedoen het, of na die swyggebod wat Hy aan hulle gegee het? (vgl Patte 1987:172 en Hays 2016:180). Of verwys dit na die reaksie van die Fariseërs?

Deurdat Matteus die koöperatiewe beginsel nie nakom nie, bring hy 'n vaagheid ten opsigte waarna hy met hierdie aanhaling, beginnende met ἵνα, verwys. Dit lyk dus asof hy besig is om Jesus te etiketteer (persoondeiksis) as die Denaar van God. Die beeld wat hy so van Jesus skets word dus reeds vanaf Matt 11:2 tot 12:45 aan ons voorgehou. Garland (2001:137) stem saam dat hierdie 'n eenheid is wat uit drie onderdele bestaan en wat elkeen 'n vraag oor Jesus se identiteit probeer beantwoord.

So word in Matt 12:1-8 aangedui dat Jesus as Seun van die mens gekom het wat iets van die deernis van God kom demonstreer. Garland (2001:137) stel dit so: "His primary interest is christology, and the incident affirms both the authority of the son of man and the primacy of the love command and does not clarify what is or is not permissible to do on the sabbath."

In die beskrywing van hoedanig Jesus as Denaar van God is, word daar verbande getrek met die voorafgaande sitate en word daar op ironiese wyse pogings aangewend om die volk van God te oortuig dat Jesus inderdaad die Messias is. Hierdie verbande sal in die daaropvolgende bladsye uitgelig word.

4.4.2.2 καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (en op sy Naam OAV)

Matteus kom met hierdie opmerking nie die implikatief van kwantiteit na nie. Sy lesers sal wonder watter naam hier bedoel word. Sou dit verwys na “Jesus” van Matt 1:21: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, of na “Immanuel” van Matt 1:23: καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ,? Die Masoretiese teks van Jes 42:4b praat boonop van die *wet* waarop die kuslande sal wag en nie op `n persoon nie. Matteus volg hier egter die LXX wat hy letterlik aanhaal. Die lesers van Matteus sal dus nie net worstel met die vraag na watter naam hier verwys word nie, maar ook oor die veranderde objek waarop hulle vir redding sal hoop. Deurdat Matteus hierdie implikatief nie nakom nie, roep hy sy lesers op om te soek na `n indirekte betekenismoontlikheid. Deurdat hy die wet met `n persoon vervang, en die persoon met Jesus as hoofrolspeler in die voorafgaande gebeure verbind, is hy besig om Jesus te etiketteer as die vervanger van die wet. τῷ ὀνόματι αὐτοῦ word `n sosiale deiksis waardeur Jesus se rol omskryf word.

Die belangrikheid van hierdie omskrywing van wie Jesus is kom veral na vore deurdat God self aan die woord is in hierdie aanhaling. Hierdie twee aspekte, naamlik die vraag oor watter naam hier bedoel word en dat God aan die woord is, neem die leser terug na die eerste vervullingsstaat waar beide name van Jesus vermeld word en God ook aan die woord is. Sodoende word ook met hierdie vervullingsstaat die identiteit van Jesus `n treetjie verder geneem.

Matteus verbind egter hierdie gedeelte ook met die sesde vervullingsstaat (Matt 4:14-16) waar die redding deur die Messias ook die heidene in die oog het. Hays (2016:181) skryf: “Matthew’s concern here is not only to provide a scriptural warrant for the puzzling secrecy command but also to hint that Jesus’ healing activity prefigures the Isaiah Servant’s larger mission of bringing healing and justice *to the nations*” (kursivering Hays).

4.4.2.3 ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα , ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου θήσω τό πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτον, (**Kyk, my Kneg wat Ek uitverkies het, my Geliefde in wie my siel `n welbehae het! Ek sal my Gees op Hom lê, OAV**)

Hierdie omskrywing dien as etikettering van wie Jesus is. Aangesien God aan die woord is, word die dienskneg sterk met God geassosieer. Dit dien in die narratief as sosiale deiktika waarmee Jesus se besondere posisie as Dienskneg van God beskryf word. Die omskrywing van Jesus as God se Dienaar, ὁ παῖς μου, roep die verwysing na Jesus as God se Seun in die derde vervullingsitaat in Matt 2:15: ἔξ Αἰγυπτου ἐκάλεσα τὸν υἱὸν μου (Uit Egipte het Ek my Seun geroep OAV) na vore. Hierdie verwysing dien dus as bevestiging dat Jesus inderdaad die Dienskneg van God is wat kom om geregtigheid aan die nasies te bring.

Matteus skets egter `n totaal ander beeld van hoedanig die Dienskneg sal wees as wat die bestaande verwagting was. Daarom is dit nie vreemd dat Matteus weinig verwysings het na die lydende Kneg van Jes 53 nie. Davies en Allison (2004:325) merk tereg op: “In Mt 12:18 παῖς is not associated with Jesus’ passion but has a much broader reference. Indeed, ‘servant’ is here a comprehensive title.” Hierdie omskrywing begin reeds by die tweede vervullingsitaat (Matt 2:6) waar voorspel word dat Jesus `n leier sal wees vir Israel (ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ). Hoedanig hierdie leierskap van Jesus sal wees word op ironiese wyse gekontrasteer met die leierskap van Pilatus (vgl Matt 27:3 ev).

Die omskrywing van Jesus as Dienskneg van God word ook reeds in Matt 2:23 (vyfde vervullingsitaat) vermeld waar Jesus as komende uit Nasaret omskryf word. Die vae omskrywing van hierdie term het ook die moontlikheid dat Jesus as nasirener gesien kon word. Die voorafgaande gedeelte aan die vervullingsitaat onder bespreking, bring die godsdienstige vereistes betreffende `n nasirener weer na vore. Die vraag oor wat die Here met betrekking tot reinheid vereis word dus

deur die voorafgaande gebeure aan die orde gestel. Wanneer Jesus `n man op `n sabbat genees (Matt 12:10 ev), gaan dit nie soseer oor die vraag wat op `n sabbat toelaatbaar is nie, maar is dit veeleer `n uitdaging aan die leiers van die volk om te besin oor hul siening van hoedanig die Dienskneg van God, as openbaring van God se wil, is. Jesus konfronteer dus die leiers van die volk en nooi hulle uit om die lokutiewe spreekakte *ὁ παῖς μου*, se illokutiewe spreekakte weer te besin. Die bestaande illokutiewe krag betreffende hierdie spreekakte word immers in die voorafgaande veronderstel, naamlik dat die Dienskneg van die Here iemand sal wees wat ondergeskik aan Dawid, (vgl Matt 12:3) en die wet (Matt 12:8) sal wees.

Daarom is die volgende deel van die aanhaling van soveel belang:

4.4.2.4 *οὐκ ἔρσει οὐδὲ κραυγᾶσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, (Hy sal nie twis of uitroep nie, en niemand sal sy stem op die strate hoor nie. `n Geknakte riet sal Hy nie verbreek nie, en `n lamppit wat rook, sal Hy nie uitblus nie, OAV)*

Deur hierdie aanhaling word die Dienskneg omskryf as dat Hy totaal anders sal wees in sy optrede as wat die leiers van die volk verwag het.

Matteus maak in hierdie aanhaling gebruik van metafore om die begunstigdes van die Dienskneg se handeling te omskryf. Hierdie metafore dien as sosiale deiktika waardeur die groep geïdentifiseer word. Jesus word egter ook self hierdeur omskryf deurdat Hy voorgehou word as iemand wat nie met groot publisiteit Homself bekendstel nie. Die swyggebod van Matt 12:16 word met hierdie aanhaling beklemtoon.

Dit is gevolglik `n vraag of Matteus hier nie op `n subtiele wyse met ironie besig is nie. Dit wil lyk asof hy Jesus se onopvallende optrede en sy doelbewuste vermyding van publisiteit kontrasteer met die leiers van die volk se blatante

versugting na erkenning, (vgl Matt 6:2 en 5). Die woord wat Matteus 6:5 gebruik vir diegene wat publieke erkenning soek, te wete *οἱ υποκριταί* dien as 'n samevatting van persone wat optree soos hulle in Matt 6:2 beskryf word. In Matt 23:5 word hierdie omskrywing op die skrifgeleerdes en Fariseërs van toepassing gemaak.

Wanneer Matteus dan 'n groepering voorhou op wie sy fokus is, naamlik mense wat soos geknakte riete en rokende lamppitte is, dien hierdie afwaartse gerigtheid van Hom as ironiese kontrastering met die leiers van die volk wat juis publisiteitsoekers is. Sodoende is Jesus, in sy gerigtheid op hierdie randfigure, die *ἐῖρων* en die leiers van die volk, die *ἄλαζων*. Dit is so dat daar illokutiewe bedoelingshandelinge is wat deur 'n vaste perlokutiewe handeling gevolg word. Dit word as verbonde perlokutiewe spreekaktes beskryf, vgl Amante (1981:98,90). Daar bestaan egter ook onverbonde perlokutiewe spreekaktes wat kontekssensitief is in die sin dat hierdie perlokusies deur die konteks bepaal word. Juis daarom is dit onverbonde: in een situasie kan die illokutiewe bedoelingshandeling 'n totaal ander perlokutiewe spreekakte tot gevolg hê as in 'n ander. In hierdie geval is dit ook so. Die leiers van die volk sal gesien en hanteer word as mense wat met aansien bekleed is. Hier word hulle posisie egter omskryf met *λαμὸν* ('n geknakte riet OAV) en *λίνον τυφόμενον* (en 'n lamppit wat rook OAV).

Hierdie groepering, met wie Jesus Hom assosieer, word in die aanhaling beskryf as *καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν* (En op sy Naam sal die heidene hoop OAV). Die ironiese krag kom dan juis na vore deurdat die leiers van die volk onder die waan verkeer het dat hulle die begunstigdes van die Dienskneg van die Here sou wees. Die teendeel is egter waar – die onaansienlikes, die rokende lamppitte en geknakte riete, met ander woorde die nasies, sal sy gunsgenote wees.

4.4.2.5 τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν (op sy Naam sal die heidene hoop OAV)

Die verwysing na die heidennasies kom, buiten hier, in die volgende bewysplase in Matteus voor: 2:1-12; 3:9; 4:15-16 en 8:5-13. Die verwysing na heidene is egter nie net op die oppervlak te bespeur nie, maar word reeds van vroeg af in die evangelie as `n belangrike fokuspunt van Jesus se bediening voorgehou. So vind ons dit reeds ingeweeft in die geslagsregister waar die vroue die heidene verteenwoordig. Die vermelding dat Jesus uit Abraham na vore kom, is ook `n subtiële verwysing na die seën wat in Abraham se nageslag vir die nasies ingebed lê. Die gerigtheid wat die Messias op die heidene sal hê vind ons ook op die subtiële meervoudsvorm van καλέσουσιν in die eerste vervullingsitaat (Matt 1:20) en die rol wat die magi speel in die erkenning van Jesus as die Koning wat gebore sal word.

Hierdie gerigtheid word ook bevestig deur die voortdurende omkeer van die rolle wat veral in die tweede (Matt 2:5-6) en derde vervullingsitaat (Matt 2:15) gevind word, waar die leiers van die volk en Jerusalem met Herodus as die vyand van Christus voorgehou word. Daarteenoor word die wyse manne in die gedeelte voorafgaande aan die tweede sitaat, in `n baie meer positiewe lig geskets.

In die vyfde vervullingsitaat (Matt 2:23) word Jesus as inwoner van Nasaret, voorgehou as die brug na die nasies en word die nasies (heidene) op `n subtiële wyse weer die fokuspunt van die verhaal.

Wanneer Jesus se publieke optrede begin, word ons verwagting `n werklikheid wanneer in die sesde vervullingsitaat gehoor word dat Jesus vir Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν lig sal bring.

Die twee groeperinge in die verhaal van Matteus word aan ons voorgehou aan die hand van die ironiese εἰρων – ἄλλαζων teenstelling waarmee Matteus die heidene

innooi na die binnekring en die volk van Israel uitdaag om hul posisie teenoor Jesus in heroorweging te neem.

4.5 Die Negende vervullingsitaat

Matt 13:35

ὥπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ προφήτου λέγοντος ἀνοιξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου

(sodat vervul sou word die woord wat gespreek is deur die profeet: Ek sal my mond open deur gelykenisse; Ek sal uitspreek dinge wat verborge was van die grondlegging van die wêreld af. OAV)

4.5.1 Die besonderhede van die vervullingsitaat

Die aanhaling word uit Ps 78:2 gemaak wat dit merkwaardig maak omdat die psalmis nie ooglopend 'n profeet is nie. Hierdie psalm word aan Asaf toegedig. Moontlik kan die verwysing na Asaf as profeet in 1 Kron 25:2, en in 2 Kron 29:30 as siener, 'n rol gespeel het dat Matteus hom hier as profeet noem. Volgens Morris (1992:354) beskou Matteus die hele Ou Testament as profetiese boek. Om die psalmis as 'n profeet te beskou sou dus vir hom nie problematies gewees het nie.

Die aanhaling uit Ps 78:2 se eerste deel kom bykans woordeliks ooreen met die LXX. Die laaste deel het geen ooreenkoms met enige Bybelse teks nie. Gevolglik wonder Luz (2001:263) of hierdie gedeelte, *ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* (Ek sal uitspreek dinge wat verborge was van die grondlegging

van die wêreld af OAV), nie uit 'n Christelik apokaliptiese agtergrond kom nie. Nolland (2005:556) beskou die gedeelte as 'n onafhanklike vertaling van Matteus.

Menken (1998:61) reken egter dat *διὰ τοῦ προφήτου* of *διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* deel van die vroeëre teks moes wees: "... there are very good reasons to assume that in this case the longer reading, which includes the prophet's name, has the better chance to be the original one." Een van die redes wat Menken aangee vir sy keuse vir hierdie invoeging, is dat hierdie invoeging in verskeie belangrike teksbronne voorkom (vgl Menken 1998:63,64). Die aanhaling van Jesaja sou dan sy weg gevind het na Ps 78:2. Menken (1998:68) reken: "...we found no reason to assume that Matthew was responsible for the translation of Ps 78,2 in Matt 13,35. The translation looks like a revised LXX."

Hierdie vervullingsitaat kan as 'n doeblet van Matt 13:14 en 15 gesien word. Met doeblet word verstaan dat twee omskrywings van 'n saak aangebied word wat beide dieselfde oorsprong het.²² In baie gevalle is hierdie omskrywings bykans woordeliks dieselfde. In hierdie geval is daar nie soseer 'n woordelike ooreenkoms nie, maar die saak, naamlik die aspek van verborgenheid, kom in beide aanhalings na vore. Beide aanhalings deel egter dieselfde oorsprong, te wete die Judese geskrifte.

Die vraag dien hom aan ons op of hierdie aanhaling in Matt 13:14,15 nie ook 'n vervullingsitaat is nie. In die woorde van vers 14: *καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἣ λέγουσα* (En aan hulle word die profesie van Jesaja vervul wat sê OAV) word dadelik die ooreenstemming met die vervullingsitate gehoor.

Daar is egter 'n aantal aspekte wat in Matt 13:14,15 voorkom wat hierdie aanhaling diskwalifiseer om as deel van die korpus van vervullingsitate beskou te word. In die eerste plek is dit die enigste aanhaling in Matteus waar Jesus self aan

²² Doeblette, volgens die *HAT Taal- en Feitegids*(2013:32), is pare woorde wat 'n gemeenskaplike herkoms het, maar wat met verloop van tyd begin verskil het ten opsigte van vorm en meestal betekenis en gevoelswaarde.

die woord is. Dit is dus nie, soos in die geval van die ander vervullingsitate, `n kommentaar van Matteus, die outeur, nie. Tweedens gebruik Matteus twee woorde in hierdie aanhaling wat glad nie in die ander vervullingsitate voorkom nie. Inderwaarheid is ἀναπληροῦται en προφητεία *hapax legomena* in Matteus, (vgl Davies en Allison 2004:394). Indien Matteus hierdie aanhaling as deel van sy korpus van sitate wou sien, sou hy sekerlik nie hierdie woorde gebruik nie maar dit in lyn bring met die tradisionele bewoording van sy sitate.

Nolland (2005:535) reken egter dat Matteus die aanhaling nie deel van die vervullingsitate wil aanbied nie omdat dit nie `n christologiese fokus het nie. Hy merk dan op: "... it is the crowd's lack of perception, not Jesus' use of parables, which fulfils scripture here."

Daar is ook kommentatore wat reken dat hierdie aanhaling `n vroeë post-Matteaanse invoeging is. Davies en Allison (2004:394) verdedig hierdie siening deurdat hulle daarop wys dat die vertelling steeds glad verloop as die aanhaling uit die teks gehaal word. Die aanhaling het ook boonop dieselfde strekking as die voorafgaande opmerkings.

Luz (2001:237) wys ook tereg op die volgende: "We have an introductory phrase that is in part non-Matthean and a quotation that corresponds almost exactly to the LXX. That is exactly the reverse of what we find with most other formula quotations."

Indien die aanhaling as doeblet van Matt 13:35 gesien word, kom die vraag na vore waarin die verborgenheid wat in beide aanhalings so prominent is, te vinde is? Om hierdie vraag te beantwoord, moet na die pragmatiese komponente gekyk word.

4.5.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig

4.5.2.1 ἐν παραβολαῖ.... κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (deur gelykenisse ...wat verborge was van die grondlegging van die wêreld af. OAV)

Dit is duidelik dat die misterie en verborgenheid van die onderwerp onder bespreking in beide aanhalings voorkom. Die voorafgaande gedeelte aan Matt 13:14,15 handel oor die gelykenis van die saaiër. Die gedeelte begin met: *Καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς λεγων* (En Hy het baie dinge deur gelykenisse tot hulle gespreek en gesê OAV) (Matt 13:3) Die woord *παραβολή* kom weer voor in Matt 13:18,24, 31, 33, 34, 35 en 37. Deurdat dit so herhalend voorkom, dien dit as presupposisie-aktiveerder. Die opmerking van Sbisà en Fabbri (1980:303) is hier van toepassing:

“The relation between illocutionary act and context can be stated more precisely in terms of presuppositions, that is, *conditions for the appropriate performance of a given illocutionary act that must be satisfied by the context* if the speaker is to carry out his/her intention successfully” (kursivering myne).

Hierdie illokutiewe spreekakte of bedoelingshandeling word in hierdie geval deur die tradisie bepaal. Davies en Allison (2004:381) skryf: “The OT tradition of the *māšāl*, as a mysterious word or riddle was certainly available to Jesus.” Hierdie bedoelingshandeling van die gebruik van gelykenisse was nie om die betekenis te verberg nie, maar juis die teenoorgestelde. (Vgl Davies en Allison 2004:380). Dit is egter so dat die gebruik van gelykenisse die implikatief van wyse verontagsaam en die ruimte skep vir indirekte spreekaktes. Hierdie meerduidige betekenis dien dan as teelaarde vir ironie.

Wanneer Davies en Allison (2004:380) `n oorsig gee oor die ontwikkeling in die studie van die betekenis van παραβολή maak hulle `n belangrike opmerking in reaksie op Dodd se standpunt dat Jesus se gelykenisse die natuurwette en tradisies bevestig: “There are quite a few texts which seem to give the lie to this generalization. Indeed, their number is such that one is tempted to turn the tables and make the atypical features a key in interpreting a number of the parables.” Om hul argument te staaf wys hulle onder andere na Matt 13:31,32 waar die mosterdsaad as `n boom voorgehou word.

Maar hierdie “atypical features” word egter ook in die ander gelykenisse wat die twee aanhalings omsluit, gevind. So vind ons in die gelykenis van die saaiër (Matt 13:3-8) dat die opbrengs van die oes nie die te verwagte groot opbrengs lewer nie. Garland (2001:147) merk in die verband op: “The hope is not in vain, but the sowing does not result in a spectacular harvest. The hundred, sixty, and thirty fold yield refers to the yield of individual plants, not that of a single field. It is, in fact, an average harvest.”

In die gelykenis van die mosterdsaad (Matt 13:31-32) word die plant wat uit die saad na vore kom voorgehou as `n (groot) boom: ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον. Jesus bring daarmee die tradisionele illokutiewe spreekakte in spel deurdat die algemeen Joodse beeld van Israel as `n groot boom waar die heidene toevlug sal vind, met die beeld na vore geroep word. “The mighty cedar”, skryf Garland (2001:151), “is used in the Old Testament as a symbol of the dominion of mighty kingdoms in the world” Die teendeel is egter die korrekte, naamlik dat die mosterdsaad nie `n boom nie, maar `n onkruid na vore bring.

Die gelykenis in Matt 13:33 het `n soortgelyke teenstelling. Die ζύμη wat in die meel ingewerk word, het die illokutiewe bedoelingshandeling van onreinheid in die Joodse tradisie. Rienecker (1979:40) asook Garland (2001:151), bevestig dit. In

Eks 12:17-20; 23:18; 34:18; Lev 2:11; 6:17 en Hos 7:4 word veronderstel dat suurdeeg soos 'n virus, 'n onrein agent, in die deeg funksioneer.

Hier bevind Matteus se lesers hulle in 'n dilemma – hoe moet hulle nou die koninkryk verstaan? Is dit 'n koninkryk wat met grootsheid en triomfantlik sal kom, of is dit onbenullig en geheimenisvol? Vir beide verstaanswyse is daar genoeg gronde. Met Sokratiese en dramatiese ironie wil Matteus aan beide betekenis vashou. Die *κεκρυμμένα* is inderdaad so vir die Joodse volk van God deurdat hulle deur die tradisionele verwagting vir die koninkryk iets groots en magtig verwag het. Daarom is die aanhaling van Jes 6:9a in Matt 13:14,15 op hulle van toepassing. Maar bloot net die feit dat Jesus met die skare in gesprek is, wil tog laat blyk dat Hy wil hê dat hulle moet verstaan. Alhoewel die koöperatiewe beginsel nie in stand gehou word nie, bied Matteus met die term *παραβολή* 'n genoegsame leidraad om sy hoorders daarop te wys dat hy 'n indirekte betekenis gebruik. Dié term dien dus as 'n sogenaamde “inference-trigger” waarmee die hoorder of leser gehelp word om te besef dat daar 'n indirekte spreekakte ter sprake is.

Dit is veral in Matt 13:35 dat die herhaling van ooreenstemmende betekenis in die vervullingsitaat dien as presupposisie-aktiveerder om sodoende die hoorder bewus te maak van 'n perlokutiewe trefhandeling wat verskil van die illokutiewe bedoelinghandeling. Jesus maak by wyse van spreke sy mond oop deur in gelykenisse te praat, met ander woorde om in misterie te praat. Maar Hy openbaar of kondig juis verborge dinge aan. Die ironiese gebruik van hierdie aanhaling vind weerklank in Matt 13:14,15. Daar word dus 'n nuwe betekenisinhoud aan *παραβολή* en *κεκρυμμένα* gegee deurdat Jesus sy hoorders juis nooi om die koninkryk in 'n nuwe lig te sien.

4.5.2.2 ἀνοιξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου (Ek sal my mond open deur gelykenisse OAV)

Dit is belangrik om te onthou dat Jesus en die koninkryk, die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, so nou verweef is met mekaar dat dit bykans as sinonieme gesien kan word. Dit geld veral waar dit voorkom in die gedeelte wat oor sy openbare optrede handel. Hierdie vervullingsitaat is dan ook die laaste een wat in Jesus se publieke optrede te vind is. Wanneer Jesus dan die koninkryk in metaforiese taal beskryf, is Hy ook daarmee besig om Homself so aan sy volgelinge bekend te stel, vgl Matt 4:17.

Sodoende het die ἐν παραβολαῖς `n deiktiese funksie deurdat dit as persoonsdeiksis ten opsigte van Jesus funksioneer. Deurdat Jesus aan die verskillende metafore vir die koninkryk verbind word, word sy onopvallendheid baie sterk beklemtoon. Sodoende word op ironiese wyse Jesus as Messias beskryf. Die gans andersheid van die Messias soos dit in die eerste vervullingsitaat (Matt 1:22,23) voorgehou is, word dus hier weer bevestig.

Wanneer die opmerking in Matt 13:32, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ (sodat die voëls van die hemel kom en nes maak in sy takke OAV), in ag geneem word, kom die verband met die sesde vervullingsitaat, (Matt 4:14-16) en die agste (Matt 12:17-21), duidelik na vore. In beide die sitate word klem gelê dat die Messias op `n besondere manier die heidene as fokus het. Vir Israel was die volk van God `n groot boom wat die beeld van hoop en triomfantlikheid na vore bring. Garland (2001:151) bevestig dit wanneer hy skryf:

“When one is talking about the kingdom of God and the birds of heaven lodging under the protection of trees with great branches, the Jewish auditor would have been conditioned by Scripture and tradition to think in terms of pagans finding refuge with a triumphant Israel.”

Die dramatiese ironie word dan geaksentueer deurdat Israel, die ἄλλων juis vanweë hierdie agtergrondkennis, nie gewillig is om Jesus as die hoop vir Israel te sien nie. Daarteenoor blyk dit die heidene te wees wat inderdaad κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

4.6 Die tiende vervullingsitaat

Matt 21:4-5

τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

(En dit het alles gebeur, sodat vervul sou word die woord wat deur die profeet gespreek is: Sê vir die dogter van Sion: Kyk, jou Koning kom na jou toe, sagmoedig, en Hy sit op `n esel, ja, `n jong esel, die vul van `n pakkier OAV)

4.6.1 Die besonderhede van die vervullingsitaat

Die samestelling van die gedeelte waarin die vervullingsitaat voorkom, (Matt 21:1-11) kom baie sterk ooreen met die perikoop waarin die eerste vervullingsitaat vermeld word (Matt 1:18-25). In beide gevalle word aanvanklik die toneel beskryf, waarna `n opdrag gegee word. Hierop volg die vervullingsitaat waarna die toneel afgesluit word met `n verwysing na hoe die opdrag uitgevoer is in die daaropvolgende gebeure. Die samestelling wil klaarblyklik reeds die leser terugneem na die geslagsregister waarin vermeld word dat Jesus die Seun van Dawid is. Dit is ook opmerklik dat daar in die geslagsregister slegs na Dawid as koning verwys word (Matt 1:6) en die enigste ander titel dié van Christus is. Konradt (2007:26) reken dat dit `n manier is waarop Matteus die band tussen

Jesus as Seun van Dawid en Dawid na vore wil bring: “Im Licht von 1,1 liegt die Annahme nahe, dass Matthäus hier gezielt eine Verbindung zwischen dem König David und dem davidischen Messias Jesus aufbauen wollte, um die Rede von Jesus als Davidssohn in 1,1 zu unterstreichen.”

Menken (2004:111) betoog dieselfde punt vanuit 'n ander hoek. Hy beweer dat die parallelismus ten opsigte van die donkies, wat Matteus uit Sagaria oorgeneem het, gedoen is om die band tussen Dawid en Jesus te onderstreep. Hy suggereer dat dit in verband gebring kan word met 2 Sam 16:1-4 waar Dawid naby die kruin van die Olyfberg vir Siba teëgekom het wat met twee donkies 'n klomp voorraad vir hom en sy mense gebring het. Menken kom dan tot die volgende gevolgtrekking (Menken 2004:111): “The influence of 2 Sam 16,1-4 could explain why Matthew read his Greek text of Zech 9,9 as being about two donkeys...”

Hierdie vervullingsitaat is die eerste van drie wat in die lydensgeskiedenis van Matteus se narratief voorkom. Die aanhaling is gemaak uit twee teksgedeeltes van die Ou Testament, te wete Sag 9:9 en Jes 62:11. Die aanhaling uit Sag 9:9 kom slegs gedeeltelik met die LXX ooreen. Die begin van die aanhaling, te wete *ἐῖπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* kom uit Jes 62:11. Jes 62 handel oor 'n voorspelling van Jerusalem se redding. Hays (2016:152) maak die volgende opmerking hieroor: “Matthew would have found the surrounding context, particularly in its LXX form, laden with christological significance.” Hierdie christologiese belang kom na vore deurdat Jesaja laat blyk dat die redding nie net vir Jerusalem bedoel is nie, maar strek tot aan die einde van die aarde. Wanneer hierdie metalepsiese effek van die aanhaling in berekening gebring word, word die verband met die eerste, sesde en agste vervullingsitate duidelik deurdat hier ook reeds klem gelê word op die Messias wat redding ook vir die heidene bring.

Wanneer Matteus Markus as bron gebruik, verander hy die verhaal sodat hy die vertelling en aanhaling pasklaar maak vir sy eie doelwitte. Hy voeg nie Mark

11:10a waar melding gemaak word van die komende koninkryk van Dawid, in nie. Markus se vertelling van hoe die donkies gevind word, word ook nie by Matteus gevind nie. In plaas daarvan vervang hy dit met die vervullingsitaat sodat die klem juis hierop val. Matteus verander ook Jes 62:11 se uitroep van blydschap in `n opdrag, *εἰπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* (Sê vir die dogter van Sion OAV), sodat dit dien as uitdaging aan Jerusalem om Jesus as Koning te aanvaar. Garland (2001:213) maak hieroor die volgende opmerking:

“... the quotation from Zechariah with its reference to a coming king instead of ‘savior’ in Isaiah [LXX] omits the phrase ‘he is righteous and saving.’ This omission is perhaps surprising since it would fit admirably with Matthew’s presentation of Jesus. It suggests that, from Matthew’s point of view, Jesus does not come to rescue the city from its enemies but to confront it with its sins.”

Menken (2004:116) kom tot die volgende gevolgtrekking ten opsigte van die bronne wat Matteus vir hierdie aanhaling gebruik het:

“The textual type of the quotation is a clear LXX substrate, and the final words have been corrected to make them better agree with the Hebrew text. In these final words there is much agreement with the later Greek OT translations. The phrasing of the quotation nowhere betrays Matthew’s hand; one element strongly suggests that Matthew made use of an extant Greek translation.

Wat die samestelling van die verhaal besonders maak is dat die vervullingsitaat vóór die gebeure wat dit bevestig, geplaas word. In al die ander gevalle word die gebeure eers vermeld en daarna word die vervullingsitaat as `n bevestiging van die gebeure, aangehaal.

4.6.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig.

4.6.2.1 *εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* (Sê vir die dogter van Sion OAV)

Hierdie lokutiewe spreekakte se illokutiewe bedoelingshandeling word in Sag 9:9 gevind. Sag 9-14 het die karakter van 'n apokalips en daar dui die term op die inwoners van Jerusalem. Dit word veral duidelik deurdat Sag 9:9 Sion en Jerusalem direk na mekaar stel. Matteus gebruik egter die idioom binne die konteks van Jerusalem se onvermoë om te besef wie Jesus is (vgl vers 10). Sodoende bestaan die moontlikheid dat daar 'n perlokutiewe spreekakte aan hierdie uitdrukking verbind kan word wat 'n totaal ander betekenis kan hê. Baldwin (1972:165) skryf: "Usually 'daughter' occurs in contexts which speak of a broken relationship (e.g. Is 1:8; Je 4:31; 6:2; La. 2:1);..." Moontlik kan Matteus se lesers in hierdie idioom dus 'n ironiese uitspraak hoor van voorwerpe van die Messias se redding wat geensins belangstel in sy reddingsaksie nie. Inteendeel, met hulle optrede word in die res van die verhaal duidelik dat hulle hierdie reddingspoging probeer omverwerp.

Die ironiese uitspraak word verder uitgebou deurdat Matteus 'n skerp kontras stel tussen die reaksies van die inwoners van Jerusalem en die skare wat Hom die stad in volg. Die skare is immers diegene wat Jesus se lof besing terwyl die inwoners bloot vassteek by die vraag na Jesus se identiteit. "The city that has been called the 'holy city' (4:5; see 27:53) and 'the city of the great king' (5:35) will be soon be identified as the city that murders prophets (23:37)", skryf Garland (2001:213). Menken (2004:109) wys ook op die verandering wat Matteus aangebring het deur die omskrywing van Jerusalem as dogter van Sion na 'n bevel aan die dogter van Sion te verander. Hy wys daarop dat dit totaal onvanpas sou wees om die stad (dogter van Sion) op te roep om bly te wees aangesien die stad so vyandig teenoor Jesus was. Daarom reken Menken (2004:109) het

Matteus dit verander in 'n opdrag aan die stad: "...we find instead a command to tell 'daughter Zion' that her king is coming." Dieselfde kontras word in die tweede vervullingsstaat gevind waar Jerusalem met Betlehem geopponeer word en die magi met Herodus as verteenwoordiger van die volk van God. Ook hier word daarop gewys dat die stad in beroering was oor Jesus. In Matt 21:10 word die werkwoord, *ἐσείσθη*, gebruik en in Matt 2:3 *ἐταράχθη*. Beide werkwoorde het die betekenis van om iets of iemand in beweging te laat kom of woes te skud. Dit is dus duidelik dat Matteus hier ook die klem laat val op die inwoners wat ontsteld is oor Jesus se intog in die stad. Luz (2005:4) wys daarop dat Matteus die hoëpriester en skrifgeleerdes se reaksie kontrasteer met die siekes en kinders se reaksie op Jesus. Hy skryf: "Jesus contrasts them with the sick who have been healed and with the 'children' who, like the crowds in v. 9, praise him as 'Son of David'."

Die reaksie van die inwoners van Jerusalem op Jesus se intog, bevestig die indirekte betekenis wat aan die term *τῇ θυγατρὶ Σιών* verbind kan word. Deurdat die implikatief van kwantiteit nie nagekom word nie, het hierdie uitdrukking die moontlikheid dat dit op toegeneentheid of, soos Baldwin suggereer, verbrokkeling, kan dui. Daarom kan die vraag van die inwoners in vers 10: *τίς ἐστιν οὗτος*; (Wie is hierdie man? OAV), ook as sarkasme beskou word.

4.6.2.2 *ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταιί σοι*(Kyk, jou Koning kom na jou toe OAV)

Dit is die enigste keer in Matteus se evangelie dat Jesus as *ὁ βασιλεύς* beskryf word. Hierdie beskrywing word boonop deur Jesus self gedoen. Hierdie persoonsdeiksis word gebruik om Jesus te beskryf, maar die titel word gebruik in 'n konteks wat 'n teenstellende betekenis daaraan gee. In die aanloop tot hierdie vervullingsstaat hoor ons dat Jesus opdrag gee aan sy dissipels om 'n donkie en

vul te gaan haal. Wanneer die eienaar beswaar maak moet hulle antwoord: “*ὅτι ὁ κύριος αὐτῶν χρειάζεται*.” (Die Here het hulle nodig OAV) (Matt 21:3). Hier tree Jesus soos `n koning op wat gebruik maak van sy onderdane se eiendom (vgl Luz 2005:6). Dat Jesus ook self hier die reël tref, bevestig sy outoriteit oor die gebeure wat binnekort sal plaasvind. Die styl waarmee die skare Jesus verwelkom herinner ook aan die wyse waarop `n koning verwelkom word. Hierdie intog van Jesus op `n donkie bring ook die verhaal van Absalom in herinnering. In 2 Sam 18:9 word vermeld dat Absalom op `n muil gery het wat `n simboliese aanduiding van koninklikheid in die Judese konteks is. Moontlik kan Mefiboset se versoek dat daar vir hom `n donkie opgesaai moet word, ook `n verwysing na koninklikheid bevat (vgl 2 Sam 19:26). Wanneer Dawid opdrag gee dat Salomo as koning gesalf word, moet hy volgens 1 Kon 1:33, op die muil van Dawid ry waarmee aangedui word dat hy Dawid se opvolger is.

Die illokutiewe bedoelingshandeling van hierdie term gekombineer met die feit dat Jesus Jerusalem binnekom op die rug van `n donkie, bevestig die tradisionele perlokutiewe spreekakte dat Jesus inderdaad die Koning is. Die konteks en die verdere aspekte wat in die vervullingsstaats bygehaal word, bring egter `n indirekte spreekakte na vore:

4.6.2.3 *πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου* (sagmoedig, en Hy sit op `n esel, ja, `n jong esel, die vul van `n pakkier OAV)

Die byvoeglike naamwoord, *πραῦς* staan sentraal in hierdie gedeelte van die aanhaling om só die klem hierop te plaas. Hiermee word `n nuwe verstaansraamwerk vir Jesus as die Koning en Seun van Dawid verder gevoer. Reeds in Matt 20:30, 31 word die klem gelê op die feit dat Jesus as die Seun van Dawid aan die lesers voorgehou word. In hierdie geval is dit twee blindes wat Hom so aanspreek. Die illokutiewe bedoelingshandeling wat in hierdie betiteling gevind

word, bestaan in die volksgemoed as dat die seun van Dawid 'n politieke bevryder sal wees.

Michel (1971:652) bespreek die voorkoms van die term 'seun van Dawid' in die Ou Testament en wysheidsliteratuur. Hy wys op die verskillende assosiasies wat in die Nuwe Testament ten opsigte van die term behoue gebly het. Hy wys ook op hierdie politieke dimensie deur te sê: "It is striking how Jesus is acclaimed as 'King' by the lips of the Jewish people (Lk. 19:38; 23:3): this draws out the full implications of the motif of Davidic sonship (cf Jn. 12:13)." Matteus skets egter Jesus as Seun van Dawid wat nie as magtige heerser kom nie, maar as Een wat fokus op die randfigure van die Joodse godsdiensfeer. Hiervan word reeds in die eerste vervullingsitaat gehoor en dien hierdie gebeure en vervullingsitaat as bevestiging van Jesus se "gemodifiseerde" identiteit as Seun van Dawid.

Dat Jesus op 'n donkie die stad binnekom, dien dan as bevestiging van sy sagmoedigheid. Matteus kom egter in hierdie beskrywing nie die implikatif van kwantiteit na nie deurdat die illokutiewe bedoelingshandeling wat aan hierdie tradisionele Joodse siening van 'n donkie as die rydier van 'n koning, ingedra word. Luz (2005:4) sien in hierdie beskrywing van Jesus se rydier 'n parallelismus membrorum deurdat die een dier op twee wyses beskryf word. Die argument is dan dat aangesien Matteus sy aanhalings Skrifgetrou wil hou, hy Sag 9:9 aanhaal soos wat dit daar voorkom en nie die vreemde parallelismus membrorum uitlaat nie. Luz (2005:4) maak byvoorbeeld die volgende opmerking in hierdie verband: "We have no way of knowing whether Matthew did not recognize the parallelismus membrorum or consciously made use of it in the service of his own idea of the literal fulfillment of a scriptural prediction." Hy verwys ook na die moontlikheid dat Matteus beïnvloed kon wees deur die tradisie van Moses se terugkeer na Egipte in Eks 4:20 waar van 'n aantal donkies (ὑποζυγοι) as Moses en sy gesin se rydiere melding gemaak word.

Garland (2001:213) reken egter dat Matteus hiermee 'n teologiese dubbelbetekenis na vore wil bring. As sulks korreleer sy siening met die feit dat Matteus die implikatief van kwantiteit nie nakom nie en sodoende ruimte skep vir 'n indirekte spreekakte. Garland reken dat hierdie dubbelbetekenis daarin geleë is dat Jesus as Koning en Seun van Dawid erken word maar dat die verwysing na die pakkier (*ὑποζυγίου*), 'n aanduiding is van Jesus as die lydende kneg. Met hierdie dubbelbetekenis word Matteus se lesers dus weer genooi om van die een verstaansraam, naamlik die Seun van Dawid as politieke bevryder, oor te beweeg na 'n ander verstaansraam deurdat Jesus gesien moet word as nederig, sagmoedig en sy fokus het op ook ander mense as die volk van God. Matteus doen dit by wyse van ironie deurdat hy twee blindes gebruik om aan die skare aan te dui wie Jesus is. Diegene wat die vermoë het om te kan sien, is blind vir die feit dat Jesus die beloofde Seun van Dawid is.

Matteus bring egter ook 'n verdere dimensie in in Jesus se intog wanneer hy Sag 9:9 aanhaal. Wanneer die aanhaling op metalepsiese wyse besien word, moet ook die breër konteks van Sag 9 in berekening gebring word. Daar word in Sag 9:10 vermeld van 'n koning wat 'n eskatologiese koninkryk tot stand sal bring waarin daar vrede en voorspoed sal heers. In vers 11 word verwys na die Here se verbond wat met offerbloed beseël is. Hays (2016:139) spekuleer dat hierdie offerbloed prolepties gesien moet word as Christus se bloed wat die verbond waarvan Sag 9:11 praat, bevestig. Wanneer Pilatus dan in Matt 27:24 verklaar dat hy onskuldig is aan die bloed van Christus, meen Hays, verwys Matteus nie daarna as 'n teken van skuld nie, maar as teken van reiniging en bevryding. Hy wil dan hierdie gebeure kombineer met die gebeure in Eks 24:8-10 waar Moses bloed oor die volk strooi en dit as 'n teken van die verbond tussen hulle en die Here verklaar. Hays reken dat dit moontlik as 'n verwysing kan wees van God wat soos in Eks 24:10 se geval, op 'n troon staan en afkyk op sy volk en op hulle koppe die bloed van Christus sien en dit beskou as die bloed wat uitgegiet is vir die

sondevergifnis van baie. As dit so is, is dit die vervulling van die belofte wat in Matt 1:21 gemaak is dat Jesus is Een is wat sy volk van hul sondes sal verlos.

Wanneer hierdie gebeure vanuit hierdie hoek verstaan word, is dit duidelik dat Matteus Jesus se verhoor so saamgestel het om dramatiese ironie te gebruik. Diegene wat kennis het van die Judese agtergrond, met ander woorde, diegene wat die presupposisies ten opsigte van die Eksodusgebeure en Sagaria-voorspellings ken, sal waarskynlik die illokutiewe spreekakte verstaan. Presupposisies het immers ten doel om die leser te begelei na die regte illokutiewe spreekakte.

Die intog van Jesus met al die gepaardgaande gebeure moet egter ook op 'n indirektebetekenisvlak verstaan word. Die vraag kom na vore op grond waarvan die leser na hierdie indirekte verstaansvlak sal vra? Daar moet dus in die verhaal sekere “inference-triggers” wees. Hierdie afleidingsaanduiders kom na vore in die feit dat Jesus van die Olyfberg, uit die ooste, die stad binnekom; die verwysings na Jesus se rydier; die klere wat voor Hom gegooi word; die subtile wyse waarop Jesus met Moses vereenselwig word (vgl Davies en Allison 2004:121) en die vreugderoep van die kinders in Matt 21:10. Hierdie afleidingsaanduiders het dan ten doel om die lesers tot die besef te bring dat daar meer aan Jesus is as wat op die oog af blyk.

Die stad met sy inwoners, as ἁλαζων verstaan egter alleen die letterlike betekenis as dat Jesus as Koning, volgens hulle verwagting, die stad binnekom. Hy voldoen onder andere nie aan die vereistes van 'n nasirener (vgl die vyfde vervullingsitaat) nie. Daarom is die stad in beroering. Die drama word op ironiese wyse voortgesit in die res van die lydensgeskiedenis deurdat die leser met gespanne verwagting kyk of die selfvernietigende aksie van die stiksienige ἁλαζων inderdaad tot sy ondergang gaan lei.

4.7 Die elfde vervullingsitaat

Matt 26:56

τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν. αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον

(Maar dit het alles gebeur, dat die Skrifte van die profete vervul sou word. Toe het al die dissipels Hom verlaat en gevlug OAV)

4.7.1 Die besonderhede van die vervullingsitaat

Die inleidende woorde, *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν* kom, behalwe vir die meervoud, *πληρωθῶσιν*, presies ooreen met die inleidende woorde van die eerste vervullingsitaat in Matt 1:22. Die meervoud kan moontlik die verklaring wees waarom Matteus nie `n spesifieke aanhaling hier plaas nie. Moontlik het hy `n breër Skriftuurlike motief in gedagte (vgl France 2007:1014). Hays (2016:107) reken ook dat hierdie aanhaling nie gesien kan word as dat dit deel van die korpus vervullingsitate van Matteus kan wees nie omdat dit nie `n spesifieke profeet of Skrifgedeelte aanhaal nie.

Na watter Skrifgedeelte Matteus verwys, is nie so duidelik nie. France (2007:1014) reken hy verwys na Sag 13:7-9. In Sag 13 is dit die Here wat die oordeel oor die herder van die volk aankondig sodat die kudde uitmekaargejaag word. Wanneer die lydensgeskiedenis soos Matteus dit aan ons voorhou, gesien word as dramatiese of narratiewe ironie, (sien onder), pas hierdie agtergrond goed in. Die moontlikheid dat Matteus Sag 13:7-9 in gedagte gehad het toe hy hierdie aanhaling gemaak het, word bevestig deurdat Markus (14:27) ook woorde gebruik wat aan Sag 13:7 herinner. In Joh 16:32 word ook na Sag 13:7 verwys en in beide gevalle word die uitmekaarjaag van die skape gesien as die dissipels wat Jesus

verlaat het. Menken (2011:45) maak hieroor die volgende opmerking: “Justin, *Dial.* 53,5, interprets ‘they will be scattered’ from Zech 13,7 as referring to the dispersion of the disciples after the crucifixion, and according to Irenaeus, *Epid.* 76, the scattering announced by Zechariah happens when Jesus is arrested.”

Dit kan ook wees dat Matteus Jes 53:12 in gedagte gehad het aangesien daar `n verwysing is van die lydende Knecht wat saam met misdadigers gereken is, (vgl Matt 27:38 en 44). Young (1972:359) reken ook dat Matt 26:54 en 56, wat as doeblette gesien kan word, `n verwysing is na Jes 53:12. In die gedeelte in Jesaja is die Here aan die woord soos wat ook in Matt 26 die geval is. In kontras met die voorafgaande gedeelte, Matt 26:36-46, waar Jesus pleitend bid, is Hy in Matt 26:47-56 in beheer. Dat Hy in beheer is, word bevestig met die twee profetiese verwysings in Matt 26:54 en 56, dat alles reeds bepaal is sodat die Skrifte vervul kan word. Ook hierdie agtergrond pas goed in by die verhaal as dramatiese of narratiewe ironie. Jes 53:12 kan egter ook as `n aanvaarbare verwysing wees vir die vervullingsitaat aangesien dit as bevestiging kan dien vir die inhegtenisneming van Jesus.

Luz (2005:411) reken tereg dat Matteus Mark 14:49b in beide Matt 26:54 en 56a aanhaal en sodoende daarvan `n doeblet maak.

Wanneer na Matteus se bronteks gevra word, reken Menken (2011:45) dat: “we have to do either with a fresh translation from the Hebrew, or with a LXX that had been revised to bring it closer to the developing Hebrew standard text. A decision between these two options is not possible.”

4.7.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig

4.7.2.1 *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν. αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν* (Maar dit het alles gebeur, dat die Skrifte van die profete vervul sou word OAV)

Matteus kom nie die implikatief van kwantiteit na nie wanneer hy skryf, *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν*. Die vraag ontstaan: na wat verwys hy? Sou dit bloot verwys na Jesus se inhegtenisneming of verwys dit na Jesus se publieke optrede in geheel? Dit kan moontlik verwys na slegs die voorafgaande gebeure, (vgl Nolland 2005:1110 en France 2007:1014). Davies (2004:506) reken egter dat dit na die hele evangelie verwys. Hy skryf: “The two references to Scripture (vv. 54, 56) resonate with the entirety of Matthew: all takes place ‘that the Scriptures of the prophets might be fulfilled’.”

Juis omdat Matteus nie die implikatief van kwantiteit nakom nie, word daar `n moontlikheid geopen vir indirekte kommunikasie. Met indirekte kommunikasie word bedoel dat meer inligting deurgegee word in kontras met nie-letterlike kommunikasie waar `n ander betekenis as die ooglopende bedoel word.

Hierdie ‘meer inligting’ sal dan behels dat die hele narratief soos wat Matteus dit aan ons voorhou veronderstel word. Sodoende word dramatiese ironie geskep. In dramatiese ironie doen die akteur meer as wat hy op die oog af doen deurdat hy in sy handeling die plot van die verhaal vervul. Soos in die geval van antieke dramas word die uiteinde van die verhaal as `n goddelike bepaling gesien en word dit soms profeties aangekondig, (vgl Sophokles se Oedipus Rex). Die vervullingsstaat dien in hierdie geval dan as so `n goddelike bepaling. Daarom word dit hier twee keer, (Matt 26:54 en 56), herhaal. Hierdie herhaling dien as presupposisie om die illokutiewe bedoelingshandeling by die hoorder te bevestig – die gebeure is vooraf bepaal en daarom doen die godsdienstige leiers, die *ἄλλων*

meer as wat hulle self besef. Hulle is onbewustelik besig om die plot van die drama tot voleinding te bring.

Die gebeure kan ook gesien word as deel van narratiewe ironie. In narratiewe ironie word daar op twee vlakke 'n verhaal vertel. Hierdie twee is in baie gevalle opponerende verhale. Een van die weergawes is waar en die leser weet gewoonlik watter een dit is. Baie keer word die verhale ook aan twee geadresseerdes gerig. Die ware verhaal bestaan dan as't ware agter die rug van die akteur.

Die lydensgeskiedenis as narratiewe ironie word dan vertel vanuit die perspektief van die leiers van die volk én die volgelinge van Jesus. Om hierdie twee verhale naby mekaar te hou, maak Matteus van deiksis gebruik. Hy gebruik die verskillende plekke waar die verhaal afspeel as samebindende faktor. Patte(1987:356) skryf soos volg hieroor:

“Furthermore, the place where the Jewish leaders meet, the ‘courtyard [of the palace] of the high priest called Caiaphas’ (26:3, au.), is contrasted with the place where Jesus goes, the house of Simon the leper (26:6). While the Jewish leaders are associated with the outside of a location of religious authority and religious purity, Jesus is associated with the inside of a location without religious authority or religious purity (Simon the leper).”

Hierdie plekdeiktika trek die twee verhale nader aan mekaar. Die Joodse leiers met hul liefde vir uiterlike godsdienstige vertoon word in die lydensverhaal diegene wat Jesus se inhegtenisneming inisieer. Hulle speel dan die rol van die dom *ἄλαζων* terwyl die lesers die *εἴρων* is wat weet wat agter die skerms aan die gebeur is.

4.7.2.2 *Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον* (Toe het al die dissipels Hom verlaat en gevlug OAV)

Matteus maak ook van persoondeiksis gebruik om Jesus te etiketteer. In Matt 26:55 vra Jesus: *ὡς ἐπὶ ληστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συλλαβεῖν με;* (Het julle soos teen 'n rower uitgekom met swaarde en stokke om My gevange te neem? OAV). Later in die verhaal, in Matt 27:38, word Hy saam met twee rowers, *δυο λησταί* gekruisig en word dieselfde woord in vers 44 gebruik om sy mede-gekruisigdes te beskryf. Met hierdie proses van etikettering word die een verhaal waarin Jesus as uitvaagsel voorgehou word, geskets.

Hierdie etikettering geskied ook deur Jesus as onsuksesvolle leermeester voor te hou. Sy dissipels vlug van Hom weg in die oomblik van die krisis en die een wat Hom verraaï word as *εἷς τῶν δώδεκα* (Matt 26:47) beskryf. Boonop blyk sy leringe nie van waarde te wees nie, deurdat een van Jesus se volgelingen hom tot geweld wend, (Matt 26:51), in skerp kontras met Jesus se leringe. Davies en Allison (2004:517) skryf: "For not only is he forsaken and left alone, but his teaching seems without effect: betrayal, violence, and cowardice characterize those who paid him most heed."

Met die ironiese teken van verraad, en die ironiese *ἐταῖρε* waarmee Jesus Judas in Matt 26:50 beskryf, word die leser herinner dat daar 'n indirekte betekenis in die verhaal gelees moet word. Met hierdie ooglopende "inference-trigger", of afleidingsaanduiding, word die leser gehelp om die illokutiewe spreekakte se ooglopende betekenis op die indirekte betekenisvlak te soek. Soos in hoofstuk 2 vermeld, is daar 'n verband tussen sommige illokutiewe en perlokutiewe spreekaktes. Maar dan kom daar ook onverbonde perlokutiewe spreekaktes voor waar die trefhandeling nie gewoonlik met die illokutiewe bedoelingshandeling verbind word nie. Hierdie onverbonde perlokutiewe spreekaktes is kontekstsensitief. In hierdie geval kom die rol van die agtergrond waarteen die

verhaal afspeel duidelik in spel: Judas word in die voorafgaande gebeure (Matt 26:25) geïmpliseer as die verraaier en die verteller noem hom vyf keer *ὁ παραδιδούς*. In Matt 27:4 noem Judas homself ook so. Wanneer Jesus Judas teen hierdie agtergrond *ἐταῖρε* noem, raak die onverbonde perlokutiewe trefhandeling duidelik. Die perlokutiewe spreekakte van die illokutiewe spreekakte, *ὁ παραδιδούς* sal beslis nie een van vriendskap of intimiteit wees nie, maar wel iets soos verwyt, oordeel of selfs afsku. Wanneer Jesus hom dan *ἐταῖρε* noem, kom die ironiese (en selfs sarkastiese), indirekte spreekakte duidelik na vore.

Hierdie vervullingsitaat staan in kontrasterende verband met die eerste vervullingsitaat waar Jesus as Seun van Dawid aan die leser bekendgestel word. As sulks dien die christologiese vervullingsitate van hoofstuk 2 as die tweede vlak van die verhaal wat in hierdie narratiewe ironie afspeel.

4.8 Die twaalfde vervullingsitaat

Matt 27:9,10

τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος. καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ, καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

(Toe is vervul wat gespreek is deur Jeremia, die profeet, toe hy gesê het: En hulle het die dertig silwerstukke geneem, dit prys van die gewaardeerde wat hulle gewaardeer het vanweë die kinders van Israel; en hulle het dit gegee vir die grond van die pottebakker, soos die Here my beveel het OAV)

4.8.1 Die besonderhede van die vervullingsitaat

Luz (2005:467) reken dat hierdie aanhaling, soos, volgens hom, bykans al die ander vervullingsitate, pre-Matteaans is. Dit lyk asof Matteus 'n verskeidenheid Ou-Testamentiese tekste in gedagte gehad het toe hy hierdie aanhaling gemaak het. Daarom kom die bewoording met geen bekende Judese teks ooreen nie. Menken (2002:316) reken dat daar soveel ooreenkomste met Jer 32:7-8 en 15 te vinde is dat dit as 'n analoë vertelling met Sag 11:13 en hierdie vervullingsitaat gesien kan word. Matteus haal oënskynlik Sag 11:12-13 aan, maar dig dit aan Jeremia toe. Vers 10 kom egter nie in Sag 11 voor nie. Daar is ook 'n moontlikheid dat hy Jer 18:1-4; 19:1-15 en 32:6-10 in gedagte gehad het toe hy hierdie aanhaling gemaak het. In Jer 18 praat Jeremia van die pottebakker se huis maar verwys nie na die grond van die pottebakker nie. In Jer 32 praat Jeremia weer van die grond wat hy moes koop, maar hy verwys nie na 'n pottebakker nie. Die gedeelte uit Jeremia wat deur heelwat kommentatore as agtergrond voorgestel word is Jer 19:1-15 waar Jeremia opdrag kry om met 'n simboliese gebaar die oordeel oor Jerusalem aan te kondig. Hier vind ons verwysings na die leiers van die volk en die priesters (v 1); die vergieting van onskuldige bloed (v 4); 'n naamsverandering (v 6); 'n begraafplaas en 'n kleipot (v 1, 11). Daar is dus heelwat ooreenkomste met Matt 27:9-10.

Hays (2016:186) maak 'n belangrike opmerking ten opsigte van Matteus se oënskynlike samevoeging van Judese tekste in die vervullingsitate:

“Our analysis has led to the conclusion that this is a matter neither of accidental misquotation from memory nor of simple dependence on some otherwise unknown textual tradition that differs from the MT and LXX. Rather, these blended quotations seem to function as allusive, hermeneutically constructive compositions; they beckon the reader to recall two different scriptural contexts simultaneously and to reflect upon

the way in which each one illuminates the other, or to discern how both subtexts contribute to a nuanced interpretation of events narrated in the Gospel.”

Hiermee saam moet ook in ag geneem word dat Matteus se aanhalings baie keer metalepsies gesien moet word deurdat hy die agtergrond van die aanhaling ook by die aanhaling veronderstel.

Wanneer dieselfde verhaal soos dit in Hand 1:18-19 weergegee word, met Matteus s'n vergelyk word, kom daar interessante verskille na vore: In Handeling val Judas vooroor en sterf; Judas koop hier self die grond en kry dit sy naam na aanleiding van sy verraad. Hier word daar ook nie melding gemaak van 'n pottebakker nie. Die Handelingverhaal het blykbaar Ps 69:26 as agtergrond.

In Matteus pleeg Judas selfmoord, koop die priesters die grond en kry dit sy naam na aanleiding van Jesus se onskuldige bloed wat vergiet is. Die pottebakker se grond word hier verander na bloedgrond. Dit wil lyk asof Matteus hierdie veranderde verhaal voorhou om die fokus op die priesters en leiers van die volk te laat val. Om hierdie rede plaas Matteus hierdie vervullingsitaat juis hier waar dit Jesus se hofsaak eintlik onderbreek.

Wanneer die tekste langs mekaar gestel word, blyk die verskille duidelik:

Matt 27:5	Hand 1:18-19
<p><i>Καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν καὶ ἀπελθὼν ἀπήγγατο</i></p> <p>En hy het die silwerstukke in die tempel neergegooi en weggeloop en homself gaan ophang (OAV).</p>	<p><i>οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας καὶ πρηνὲς γενόμενος ἐλακῆσεν μέσος καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ καὶ γνωστὸν ἐγένετο πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλὴμ ὥστε</i></p>

<p>Matt 27:7-8</p> <p><i>Συμβούλιον δὲ λαβόντες ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις διὸ ἐκληθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἵματος ἕως τῆς σήμερον</i></p> <p>En nadat hulle saam raad gehou het, het hulle die stuk grond van die pottbakker daarmee gekoop as 'n begraafplaas vir vreemdelinge. Daarom is dié stuk grond genoem Bloedgrond, tot vandag toe (OAV).</p>	<p><i>κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμάχ τοῦτ' ἐστὶν χωρίον αἵματος</i></p> <p>Hy het dan 'n stuk grond gekoop met die loon van ongeregtheid en het vooroor geval en oopgebars, an al sy ingewande het uitgestort; en dit het bekend geword aan al die inwoners van Jerusalem, sodat daardie stuk grond in hulle eie taal Akeldáma genoem is, dit is Bloedgrond (OAV)</p>
---	---

Die gebeure voorafgaande aan die vervullingsitaat handel oor Judas se verraad en die priesterhoofde se skynheiligheid. Na die vervullingsitaat word vertel hoedat Pilatus, soos die priesterhoofde, sy skuld probeer verplaas en bring hierdie optredes hulle in dieselfde skynheilige posisie.

In die totstandkoming van ironie moet daar 'n aspek wees wat kontrasterend gestel kan word. In hierdie geval gaan dit oor die beginsel van geloofwaardigheid en morele waardes. Die kontras word dan geskets deurdat Matteus hulle voorhou as persone van hoë aansien, *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* en *ὁ ἡγεμὼν*. Hulle is dus persone wat die norme en waardes van die volk moet verdedig. Daarteenoor getuig hulle optrede in hierdie gebeure juis van die teendeel. Hulle wat moet bepaal wat reg en verkeerd is, se optrede klop allermens met hul posisie en taak. Matteus beklemtoon hulle ironiese optrede deur met 'n tyddeiksis, *ἕως τῆς σήμερον*, (Matt 27:9) die voortdurende gevolg daarvan na vore te bring.

Ten opsigte van die bron van Matteus se aanhaling beweer Menken (2002:310) dat dit 'n Griekse teks moes wees wat moontlik uit 'n hersiene LXX-weergawe kon kom. Menken se betoog is dat Matteus se vervullingsitate uit 'n hersiene LXX-weergawe gekom het en daarom merk hy op (Menken 2002:319): “In this respect, the quotation does not differ from Matthew’s other fulfilment quotations..” Die aanhaling vorm deel van 'n narratief wat deel van Matteus se *Sondergut* is. Matteus het egter 'n hele aantal redaksionele veranderings aangebring sodat die aanhaling klop met voorafgaande gebeure.. “In its present form,” skryf Menken (2002:319), “the quotation is a typical *ad hoc*-creation.”

Markus is Matteus se bron, maar hy skets 'n meer duister prentjie van Judas as wat dit in Markus die geval is. (Menken 2002:322) wys op hierdie kenmerk by Matteus dat hy bereid is om sy verhaal aan te pas sodat dit met die aanhaling klop. In hierdie geval doen hy dit om die fokus op die stiksienige Judeërs, die ἁλλήλων in die verhaal te laat val: “The positive note of the repentance of Judas is at odds with this tendency, and is best explained as a traditional element which Matthew inserted because it gave him an opportunity to inculcate the Jewish authorities” (kursivering myne).

4.8.2 Die gebruik van pragmatiese taalkomponente om ironie te bewerkstellig

4.8.2.1 καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ , (En hulle het die dertig silwerstukke geneem, die prys van die gewaardeerde wat hulle gewaardeer het vanweë die kinders van Israel OAV)

Met hierdie gedeelte van die vervullingsitaat val die klem weer eens op die rol van die leiers van die volk deurdat die onderwerp van ἐτιμήσαντο, ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ is. Ἀπὸ het 'n partitiewe of delende krag sodat dit dan vertaal word as “sommige

van die seuns van Israel” waarmee die leiers van die volk bedoel word. Nolland (2005:1157) merk dus tereg op : “Matthew is, therefore, not to be seen as generalising to the whole people; he probably has the chief priests specifically in mind.”

Die fokus wat Matteus in hierdie perikoop op die leiers laat val, kom ook duidelik na vore deurdat daar geen direkte verwysing na Jesus, wat immers die hoofkarakter in die lydensverhaal is, is nie. Die ἄλλων, die priesterhoofde en familiehoofde, staan hier in die middel van die narratiewe ironiese verhaal. Die saak waaruit die kontrasterende verhale vloei is die kwessie van die handhawing van morele waardes, veral ten opsigte van skuld en onskuld. Van die verteenwoordigers van God by die volk, naamlik die priesters en die verteenwoordiger van die regstaat by die volk, Pilatus, kan verwag word om regverdig op te tree. Daarom word daar tot die aanloop van die perikoop klem gelê op Jesus se onskuld. Dié illokutiewe bedoelingshandeling word veral versterk omdat dit uit die mond van Judas, die παραδιδούς kom, (vgl Matt 27:4). Verder word dit versterk deurdat Jesus twee keer as onskuldige beskryf word deur Pilatus se vrou (Matt 27:19: τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ) en deur die simboliese handeling van Pilatus self (Matt 27:24). Die perlokutiewe trefhandeling wat hieruit voortvloei, kan dan niks anders wees as dat Jesus vrygelaat moet word nie. Maar hierdie verwagting word teleurgestel deurdat juis hierdie bewakers van reg en geregtigheid op ironiese wyse die teendeel doen. Hiervoor word die leser reeds voorberei in wat met Judas en die omkoopgeld gebeur.

4.8.2.2 καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἄγρον τοῦ κεραμέως, (en hulle het dit gegee vir die grond van die pottebakker OAV)

Die priesterhoofde en familiehoofde word as uiters toegewyd aan die wet voorgehou deur wat hulle in vers 6 oor die omkoopgeld sê: “οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν

αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν , ἐπεὶ τιμὴ αἱματός ἐστιν. (Dit is nie geoorloof om dit in die skatkis te stort nie, omdat dit bloedgeld is OAV). Hierdie illokutiewe bedoelingshandeling wil bevestig dat dit wat hulle dan hierna met die geld doen, wetlik korrek is. Die afleiding word bevestig met die inhoud van die vervullingsitaat – hulle koop grond wat kan dien as begraafplaas vir vreemdelinge. Met hierdie optrede is hul integriteit bo verdenking.

Hierdie is egter die een betekenisvlak wat in die gebeure aan die leser voorgehou word. Daar is egter `n aantal merkers wat die leser laat besef dat daar `n indirekte betekenis is wat ook in berekening gebring moet word. Dit is veral die verwysing na Judas se skuldbelydenis in vers 4 en die kontrasterend, snedig vraende opmerking van die priesterhoofde: *τί πρὸς ἡμᾶς*;. Die sterk beklemtoning van Jesus se onskuld, *αἷμα ἄθωρον* in vers 4 en weer in Matt 27:19 en 24, (sien 4.8.2.1), dien ook as sg “inference trigger” wat die leser lei na die soeke van `n indirekte betekenis. Wanneer die leser die verhaal as narratiewe ironie lees, kom die tweede betekeniswaarde, of indirekte betekenis, na vore. Wanneer die leser onthou dat hierdie geld, wat deur die priesterhoofde as *ἐπεὶ τιμὴ αἱματός ἐστιν* beskryf word, eintlik hulle geld is waarmee hulle Judas omgekoop het (Matt 26:15), word die oordeel wat hulle oor hulself uitspreek op ironiese wyse sterk na vore gebring. Oënskynlik is die priesterhoofde heeltemal onbewus van hierdie betekenisvlak en word hulle dus geskets as die onkundige *ἄλαζων*.

`n Verdere bevestiging van hierdie ironiese beskrywing van die priesterhoofde se optrede word gevind in die werkwoord *ἀνεχώρησεν* (vers 5) waarmee Judas se optrede beskryf word. Dié woord kom slegs op een ander plek in Matteus voor, naamlik in Matt 2:22 waar vertel word dat Josef en sy gesin, nadat hulle gehoor het dat Argelaos koning van Judea was, uit vrees vir hom na Galilea vertrek het: *ἀνεχωμνησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας*. (na die streke van Galiléa teruggekeer OAV). Dit wil lyk asof Matteus met die weinige gebruik van hierdie woord `n verband wil trek tussen die twee gebeure. Sodoende kom die ironiese betekenis

na vore: die priesterhoofde en familiehoofde word op gelyke voet gestel met Argelaos vir wie die Messias moet vlug. In plaas daarvan dat hulle die bemiddelaars van versoening tussen die volk en God is, word hulle die vyand van God self. Hiermee word ook 'n verband getrek met die vyfde vervullingsitaat deurdat hierdie sitaat as vervulling aangebied word van Josef en sy gesin se vlug van Argelaos.

Dit wil lyk asof Matteus Jer 32:6-15 in gedagte gehad het toe hy hierdie vervullingsitaat geskryf het. Nolland (2005:1155) maak die volgende opmerking in die verband: "There is no definite need for further explanation of the role of the field here, but the attribution of the quotation of Zc. 11:13 in Mt. 27:9 to Jeremiah does raise the question whether connections with Jeremiah might be lurking beneath the surface." In Jer 32:6-15 word die aankoop van 'n stuk grond 'n teken van hoop vir die inwoners van Jerusalem wat hulle onder beleg van die Babiloniërs bevind. So gesien word die gebeure rondom die vervullingsitaat van Matt 27:9, 'n bevestiging van die vyfde vervullingsitaat in Matt 2:23. Die lydingsgeskiedenis van Jesus, die ironiese rolverwisseling van Jesus, die priesterhoofde en Pilatus dien as soortgelyke katastrofe waarvan Jer 32 vermeld. Maar te midde van beide gebeure word daar verwys na die hoop deurdat God deur Christus self in beheer is.

Dat Jesus geëtiketteer word as 'n teken van hoop word egter nie net in die vyfde en twaalfde vervullingsitaat gevind nie, maar ook in die agste (Matt 12:17).

In Matt 27:7 word vertel dat die priesterhoofde die geld gebruik het om die grond van die pottebakker aan te koop as begraafplaas vir vreemdelinge *εἰς τραφὴν τοῖς ξένοις*. Die ommekeer van rolle staan hier pertinent: die priesterhoofde het allermens die welstand van vreemdelinge voor oë terwyl Jesus geskets word as die Een wat gekom het vir die redding van ook (en moontlik veral) nie-Judeërs, die vreemdelinge. Ons het hiervan immers duidelik gehoor in die geslagsregister wat sy hoogtepunt in die eerste vervullingsitaat gevind het; in die sesde, waar vertel

word van die lig wat vir die volk wat in duisternis lewe, opgaan, en in die agste waar Jesus as die hoop vir die nasies voorgehou word.

4.8.2.3 *καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.* (soos die Here my beveel het OAV)

Soos wat die Here Josef in 'n droom beveel het om van Argelaos te vlug, hoor die leser dat hierdie gebeure in Matt 27:6-10 onder beheer van God plaasvind. In plaas daarvan dat die priesterhoofde God verteenwoordig, word hulle diegene van wie die Here sy Seun moet beskerm.

Soos reeds vermeld, (sien par 2.4, p52), is daar 'n sterk ooreenkoms tussen dramatiese en narratiewe ironie. Meesal kan daar in 'n narratief nie definitiewe skeiding tussen hierdie twee omskrywings gemaak word nie. Soos ook in hierdie geval kan die lydingsverhaal as beide narratiewe en dramatiese ironie beskryf word. In dramatiese ironie word, soos in die geval met hierdie sinsnede van die vervullingsitaat, 'n goddelike bepaling gesien deurdat God, of die godheid, die B/beskikker is van die gebeure. As sulks dien die vervullingsitaat as 'n profetiese aankondiging. Dit is veral waar in hierdie geval waar die vervullingsitaat as 'n proleptiese aankondiging gesien word. Hierdie gebeure waarna die vervullingsitaat verwys kon immers eers ná Jesus se kruisiging, plaasvind.

4.9 Samevatting

Wanneer die vervullingsitate wat buite die geboorteverhaal van Jesus voorkom op intratekstuele wyse bestudeer word, kom die nou verband tussen die twee groepe duidelik na vore. Die latere aantal sitate (6 tot 12) blyk dan bevestiging te wees van die christologiese begroning van die eerste vyf sitate. Die verbande tussen die sitate blyk dan as volg te wees:

4.9.1 Matt 4:14-16, die sesde vervullingsitaat

Die sitaat bevestig en beklemtoon die eerste.

Matt 4:14-16

ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντες γῇ Ζαβουλὼν καὶ γῇ Νεφθαλίμ, ὁδὸν Θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

(sodat vervul sou word wat gesprek is deur Jesaja, die profeet, toe hy gesê het: Die land Sébulon en die land Náftali, na die see toe, oorkant die Jordaan, Galiléa van die heidene – die volk wat in duisternis sit, het `n groot lig gesien, en die wat sit in die land en skaduwee van die dood, vir hulle het `n lig opgegaan OAV).

Matteus 1:22-23

τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντες ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμάνουήλ ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός

(En dit het alles gebeur, sodat die woord vervul sou word wat die Here deur die profeet gesprek het: Kyk, die maagd sal swanger word en `n seun baar, en hulle sal Hom Emmánuel noem, dit is, as dit vertaal word: God met ons. OAV).

Daar is in die bestudering van hierdie vervullingsitaat gewys op die klem wat by wyse van die geslagsregister gelê word op Jesus as nasaat van Abraham en Dawid. As Seun van Abraham is die belofte van seën aan alle nasies op die voorgrond gebring. Hiermee word die heidene se insluiting in die reddingsplan van God wat via Christus volbring word, beklemtoon. Dieselfde gebeur met die verwysing na Jesus as Seun van Dawid. Matteus skets Jesus immers as Seun van Dawid wat in barmhartigheid uitreik na heidene en randfigure. Matteus se

Messiasvoorstelling wat in Jesus vergestalt word verskil naamlik van die tradisionele siening deurdat Hy nie kom om te heers en oorheers nie, maar om te dien en te ly.

Die invoeging van die vroue in die geslagsregister bring ook die gerigtheid op die heidene na vore. Reeds hier aan die begin van Jesus se geskiedenis word reeds gehoor dat die voorwerpe van sy redding veel wyer strek as bloot die Joodse volk.

Deurdat Matteus die klem laat val op Galilea as die land van die heidene, *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* word die strekking van die eerste vervullingsitaat in herinnering geroep waar Jesus as Seun van Abraham die Vervuller van die belofte is dat daar Abraham se nageslag tot seën sal wees vir talle nasies. Jesus is inderdaad die Messias wat kom vir alle nasies. Dieselfde gebeur wanneer Jesus beskryf word as 'n Lig wat opgaan vir (die nasies), *φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς*. Op ironiese wyse word aangedui dat Jesus redding bring vir diegene wat nooit deur die volk van God as objekte van sy redding beskou is nie.

4.9.2 Matt 8:17, die sewende vervullingsitaat

Die sitaat het 'n noue verbintenis met die eerste en vierde.

Matt 8:17

ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

(sodat vervul sou word wat gespreek is deur Jesaja, die profeet, toe hy gesê het: Hy het ons krankhede op Hom geneem en *ons* siektes gedra OAV)

Matt 2:17,18 (vierde vervullingsitaat)

τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολὺς Ῥαχὴλ κλαίουσα τέκνα αὐτῆς καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι ὅτι οὐκ εἰσὶν

(Toe is vervul wat deur Jeremia, die profeet, gespreek is toe hy gesê het: `n Stem is in Rama gehoor: rouklag en geweën en groot gekerm; Ragel beweën haar kinders en wil nie vertroos word nie, omdat hulle nie meer daar is nie OAV)

Die vervullingsitaat word voorafgegaan met die verhale van drie genesingswonders waarin heidene en randfigure van die gemeenskap die objekte van die genesings is. Deur die klem te laat val op hierdie mense kontrasteer Matteus hulle met die Judeërs en skep sodoende dramatiese ironie. Soos in die geval met die eerste en vierde vervullingsitaat, word hier ook aangedui dat Jesus die Verlosser vir die volk van God, maar (veral) ook vir die heidene is.

4.9.3 Matt 12:17-21, die agste vervullingsitaat

Die sitaat het sterk sinspeling op die eerste, die vyfde en sesde sitate.

Matt 12:17-21

ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα , ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου θήσω τό πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάζει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἄν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

(sodat vervul sou word die woord wat gespreek is deur Jesaja, die profeet: Kyk, my Kneeg wat Ek uitverkies het, my Geliefde in wie my siel `n welbehae het! Ek sal my Gees op Hom lê, en Hy sal aan die nasies die reg aankondig. Hy sal nie twis of

uitroep nie, en niemand sal sy stem op die strate hoor nie. `n Geknakte riet sal Hy nie verbreek nie, en `n lamppit wat rook, sal Hy nie uitblus nie, totdat Hy die reg tot oorwinning uitbring. En op sy Naam sal die heidene hoop OAV)

In die vae omskrywing van wie Jesus is en wat die verband tussen sy bedieningswyse en die vervullingsitaat is, kom die moontlikheid van ironie na vore. Maar dit bring ook die verband tussen die eerste sitaat, waar die identiteit van Jesus beskryf word, in die kollig. Wanneer in die agste sitaat vermeld word dat die nasies in sy naam sal hoop, dring die volgende vrae hom aan die leser op: “In watter naam word hier bedoel? Sou dit `n verwysing wees na die naam Jesus, of Immanuel, of Seun van Abraham, of Seun van Dawid?” Sodoende bring hierdie sitaat die leser terug na die eerste vervullingsitaat.

Samehanged daarmee is ook daarop gewys dat, soos in die geval met die eerste sitaat, God ook in hierdie sitaat aan die woord is.

Matt 4:14-16 (die sesde vervullingsitaat)

ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥῆθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντες γῇ Ζαβουλὼν καὶ γῇ Νεφθαλίμ, ὁδὸν Θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

(sodat vervul sou word wat gespreek is deur Jesaja, die profeet, toe hy gesê het: Die land Sébulon en die land Náftali, na die see toe, oorkant die Jordaan, Galiléa van die heidene – die volk wat in duisternis sit, het `n groot lig gesien, en die wat sit in die land en skaduwee van die dood, vir hulle het `n lig opgegaan OAV).

Daar is ook `n verbinding te trek met die sesde sitaat deurdat beide `n verwysing het na die heidene as objekte van die heil.

Matt 2:23 (vyfde vervullingsitaat):

καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται

(En hy het gaan woon in `n stad met die naam Náset, sodat vervul sou word wat deur die profete gespreek is, dat Hy Nasaréner genoem sou word. OAV)

Die omskrywing van Jesus as Dienskneg/Seun van God word ook reeds in Matt 2:23, die vyfde vervullingsitaat, gevind. Daar word Hy voorgehou as inwoner van Nasaret. Maar aan hierdie omskrywing is daar ook `n hele aantal betekenismoontlikhede te verbind. Met hierdie omskrywing kan onder andere bedoel word dat Jesus `n nasirener, `n heilige van God, is. Die verband tussen die agste en vyfde sitaat kom veral na vore wanneer die voorafgaande gedeelte aanduidend agste vervullingsitaat in gedagte gehou word waar omskryf word wat die Here se vereistes ten opsigte van reinheid of heiligheid is.

4.9.4 Matt 13:35, die negende vervullingsitaat

Die sitaat bevestig dit wat in die eerste, sesde en agste sitate aangekondig is:

Matt 13:35

ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ προφήτου λέγοντος ἀνοιξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου

(sodat vervul sou word die woord wat gespreek is deur die profeet: Ek sal my mond open deur gelykenisse; Ek sal uitspreek dinge wat verborge was van die grondlegging van die wêreld af. OAV)

Die vervullingsitaat bring die vraag na waarna die verborgenheid verwys word, na vore. Die voorafgaande gedeelte aan hierdie gelykenis het die koninkryk van God op teenstellende wyse geskets deurdat dit nie so magtig en groot blyk te wees

soos `n uitsonderlike oes of `n groot boom nie. Dit kan selfs vergelyk word met gis wat soos `n virus die meel besmet.

Hiermee word aan die hand van Matt 13:32 op ironiese wyse gewys dat die heidene, wat in die sesde en agste vervullingsitatie so `n prominente rol vertolk, die begunstigdes van Jesus se redding sal wees. Daarteenoor sien die leiers van Israel egter net die onbenulligheid van Jesus en sy koninkryk raak.

4.9.5 Matt 21:4,5, die tiende vervullingsitatie

Die sitaat kom in sy samestelling grootliks ooreen met die eerste vervullingsitatie. Verder dien hierdie sitaat ook om die inhoud van die eerste, vyfde, sesde en agste sitatie te aksentueer.

Matt 21:4,5

τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι πρᾶς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

(En dit het alles gebeur, sodat vervul sou word die woord wat deur die profeet gespreek is: Sê vir die dogter van Sion: Kyk, jou Koning kom na jou toe, sagmoedig, en Hy sit op esel, ja, `n jong esel, die vul van `n pakdier OAV).

Die teksgedeelte waarvan hierdie sitaat deel uitmaak, kom ten opsigte van sy samestelling sterk ooreen met die eerste vervullingsitatie. Sodoende word die leser alreeds deur die samestelling teruggeneem na die geslagsregister met sy besondere omskrywing van Jesus se identiteit.

Die aanhaling van die tiende sitaat is uit Sag 9:9 waar die breër verband van Sagaria laat blyk dat die redding wat die Messias bring tot aan die einde van die

aarde sal strek. Wanneer hierdie metalepsiese effek van die aanhaling in berekening gebring word, word die verband met die eerste, sesde en agste vervullingsitate duidelik deurdat hier ook reeds klem gelê word op die Messias wat redding vir die heidene bring.

Die tweede vervullingsitaat bring dieselfde kontrastering na vore as wat in die tiende gevind word. In die tweede sitaat word Jerusalem met Betlehem en die magi met Herodus en die leiers van die volk, gekontrasteer. Hier, in die tiende sitaat, word die kontras tussen die skare wat Jesus volg en die stadsmense gestel. Terwyl die skare Jesus se lof besing, wonder die inwoners wie Jesus is.

Die stad is in beroering omdat hulle waarskynlik ervaar dat daar meer aan Jesus is as wat hulle wil erken. Deur die verskillende aksies wat plaasvind soos byvoorbeeld die skare se lofbetuiging, Jesus se koninklike wyse waarop Hy die rydier bekom en die reaksie van die kinders, bevestig dat Jesus die Messias is. Nogtans vind die inwoners dit nie aanvaarbaar nie omdat Hy nie aan hulle standarde voldoen nie. As sulks kom die vyfde vervullingsitaat, wat impliseer dat Jesus nie voldoen aan die vereistes van 'n nasirener nie, na vore.

4.9.6 Matt 26:56, die elfde vervullingsitaat

τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν. αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον

(Maar dit alles het gebeur, dat die Skrifte van die profete vervul sou word. Toe het al die dissipels Hom verlaat en gevlug. OAV)

Die sitaat se eerste sinsnede kom, met uitsondering van die meervoud, woordeliks ooreen met dié van die eerste vervullingsitaat. Dit is ook ten opsigte van die inhoud kontrasterend met dit wat in die eerste vervullingsitaat bevestig word.

Hierdie kontras word opgebou deurdat Jesus as onsuksesvolle leermeester en leier deur sy dissipels in die steek gelaat word. Boonop sterf Hy tussen rowers. Hierdie omskrywing van Jesus klop hoegenaamd nie met die verwagtinge aangaande die Seun van Dawid of die Immanuel nie.

4.9.7 Matt 27:9,10, die twaalfde vervullingsitaat

τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος . καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ , καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

(Toe is vervul wat gespreek is deur Jeremia, die profeet, toe hy gesê het: En hulle het die dertig silwermunstukke geneem, die prys van die gewaardeerde wat hulle gewaardeer het vanweë die kinders van Israel; en hulle het dit gegee vir die grond van die pottebakker, soos die Here my beveel het. OAV)

Hierdie vervullingsitaat bevestig die vyfde en agste sitate waar Jesus as teken van hoop vir die nasies voorgehou word.

Die werkwoord *ἀνεχώρησεν* in Matt 27:5 kom nog net in Matt 2:22 voor waar vermeld word dat Josef van Argelaos vlug. Matteus kombineer met hierdie woord die twee gebeure en stel dus die priesterhoofde en Argelaos op dieselfde vlak. So word daar `n verband met die vyfde vervullingsitaat getrek. Die aankoop van die grond wat in hierdie vervullingsitaat vermeld word, in kombinasie met Jer 32:6-15, bring ook die aspek van hoop na vore. Vir Jesus se volgelinge wat hulself te midde van sy inhegtenisneming in `n hooplose omstandigheid bevind, moes enige greintjie van hoop `n wonderlike troos wees.

Dat Jesus 'n teken van hoop is, word ook in die agste vervullingsitaat na vore gebring. Die agste vervullingsitaat verklaar immers pertinent: τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν (En op sy Naam sal die heidene hoop OAV).

Deurgaans maak Matteus van dramatiese en narratiewe ironie en die tipiese εἰρων – ἄλλαζων teenstelling gebruik om sy twee teikengroepe, te wete Judese-gelowiges en heiden-gelowiges, te bereik, sodat hulle tot oortuiging kan kom dat Jesus inderdaad die Messias is.

Hoofstuk 5

Samevattende opmerkings

5.1 Samevatting

In hierdie slothoofstuk sal die belangrikste bevindinge van die studie kortliks aan die orde gestel word. Daar sal eerstens 'n oorsig van die verloop van die studie gegee word waarna gevra sal word of die hipotese van die studie bevestig is al dan nie.

Die fokus van hoofstuk 1 was op die pragmatiek as hermeneutiese benaderingswyse in die opspoor van ironie. Die hoofstuk het geargumenteer dat pragmatiek beskou kan word as die bestudering van semantiek en sintaksis met die byvoeging en beklemtoning van die konteks of agtergrond waarteen die uitspraak gemaak word. Daar is gewys op die feit dat pragmatiek, buiten die klem wat dit op die agtergrond lê, se belangrike fokus gerig is op die eienskap dat uitsprake die vermoë het om reaksie te ontlok of een of ander verandering by die ontvanger van die uitspraak bewerkstellig.

Hierdie reaksie word meesal op 'n direkte, letterlike wyse deur 'n uitspraak bewerk. Maar dit kan ook op 'n subtiele indirekte wyse geskied. Die hoorder moet egter die spreker vertrou dat hy/sy genoegsame wenke en merkers sal verskaf sodat tot die suksesvolle indirekte inligtingoordrag gekom kan word.

Hierdie merkers word in die uitspraak self, die styl van die uitspraak en die omgewing waarbinne die uitspraak gemaak word, gevind. Dié merkers bestaan uit implikatiewe, presupposisies en deiksis.

Deur hierdie merkers word 'n gesprekswêreld tussen die spreker en die hoorder geskep waarbinne ironie as indirekte spreekakte funksioneer.

In hoofstuk 2 het die fokus geval op ironie. Daar is gewys op 'n aantal vereistes waaraan 'n uitspraak moet voldoen om ironies te wees. Die mees elementêre vereistes is dat daar 'n ironikus moet wees wat die ironie bewerkstellig, die ironiese uitspraak, 'n teiken vir die ironiese uitspraak en waarnemers van die ironie. Ironie word geskep deurdat 'n punt onder bespreking of 'n algemene oortuiging met meer as een betekenis aangebied word. In die geval van narratiewe ironie word 'n opponerende plot geskep. Hierdie kontradiksie of teenstelling kan deur die narratief opgebou word deurdat die ironikus by wyse van indirekte spreekaktes hierdie tweekantigheid versterk.

Die waarnemers van ironie ontdek hierdie indirekte betekenis deurdat hulle tot die oortuiging gekom het dat die ironikus wel opreg is in sy kommunikasie al blyk die letterlike betekenis van die uitspraak nie korrek te wees nie. Daarom gaan die hoorder op soek na die indirekte betekenis. Hierdie betekenis word dan, in die geval van ironie, in die teenstelling gevind.

Hoofstuk 3 en 4 het die vervullingsitate, hul funksie, verspreiding en ironiese betekenis in die oog gehad. Matteus skep 'n opponerende of dubbelslagtige plot in sy narratief. Hy doen dit veral deurdat hy gebruik maak van die vervullingsitate. Die vervullingsitate funksioneer in hierdie opsig in 'n groot mate soos wat orakels en drome in die antieke dramas gedoen het. Dit verskaf nie net goddelike sanksie aan die gebeure waarop dit van toepassing is nie, maar kan ook op meer as een manier verstaan word. Hierdie meerduidigheid skep die ideale geleentheid vir ironie.

Wanneer Matteus Jesus aan sy hoorders bekendstel, gebruik hy terme wat elke keer op meer as een manier verstaan kan word. So hou hy Jesus voor as Seun van Abraham wat die hoop en lig vir die heidennasies sal wees. Hy is dus nie net die Messias vir die Judeërs nie, maar vir alle volke. Hierdie omskrywing word deur verskeie vervullingsitate bevestig.

As Seun van Dawid word Hy voorgehou as die Herder vir die volk wat met 'n ander as verwagte styl, barmhartig en nederig na sy begunstigdes toe kom. Ook hierdie tweeslagtigheid word in meer as een vervullingsitaat beklemtoon.

Jesus word ook as goewerneur, as ἡγεμῶν, kontrasterend met Pilatus beskryf.

Wanneer Jesus as herder vir die volk voorgehou word in die tweede vervullingsitaat, Matt 2:5,6, word die styl van sy herderskap ook op 'n dubbelslagtige wyse aan ons voorgehou. Ook hier strek die kontradiksie deur die hele narratief tot dit sy ironiese hoogtepunt in die lydensverhaal, tydens Jesus se hofverskyning voor Pilatus, in Matt 27, vind.

Dat Jesus as nasirener of doodgewoon as inwoner van Nasaret in die vyfde vervullingsitaat, Matt 2:23, aan die leser voorgehou word, bring weereens hierdie meerkantige plot na vore sodat ook hiermee dramatiese ironie bewerkstellig kan word.

Die belangrike omskrywing van Jesus as Immanuel eggo deur die hele evangelie en word 'n belangrike sosiale deiksis waarmee nie net Jesus geëtiketteer word nie, maar ook sy begunstigdes. Op watter wyse Jesus Immanuel sal wees, en aan wie Hy dit sal wees, word algaande in die narratief aan die hoorders bekend gemaak.

Hierdie wyse waarop Jesus aan sy hoorders voorgehou word, word die een deel van die narratief. Die ander, kontrasterende deel is natuurlik die gangbare oortuiging en verwagting van die Messias wat onder die volk van God was. Deur hierdie twee betekenisinhoudes van hoedanig die Messias is teenoor mekaar te stel, kom die ironie in die verhaal na vore deurdat die volk van God, wat van beter moes wees, eenvoudig nie die W/waarheid onder hul neuse raaksien nie. Die heiden-gelowiges, daarteenoor, begryp en aanvaar Hom as hul Verlosser.

Deur die hele narratief word die spanningsvlak algaande verhoog en dring die vraag hom aan die leser op of die stiksienige godsdienstige leiers van die volk met wie die inwoners van Jerusalem en Herodus saamgebundel word as die ἄλαζών, tot ander insigte gaan kom. Deur hul stiksienigheid doen hulle, soos tipies in dramatiese ironie, meer as wat hulself besef en bring hulle die plot tot vervulling.

Daarteenoor is die heidene, die randfigure van die godsdienstige samelewing en die μάγι diegene wat die ironie waarneem en as sulks die ingeligte binnekring van die narratief word. Hulle, as ἔρπων, geniet die voordeel van die ironies meerdere betekenis en ervaar deurgaans openbaringsoomblikke.

Die opponerende verhale word ook bevestig deurdat daar aan die hand van plekdeiktika sentra van belang vir die narratief, teenstellend beskryf word. So word Jerusalem in teenstelling met Betlehem beskryf, vgl die tweede vervullingsitaat in Matt 2:5,6. Die derde vervullingsitaat, Matt 2:15, bring ook die kontrasterende rol wat Egipte in Israel en Jesus se geskiedenis speel, na vore.

Wanneer die vervullingsitate op intertekstuele wyse benader word blyk dit dat Matteus van die Judese geskrifte gebruik maak om onder andere gesag aan sy narratief te verleen. Hy maak gevolglik in sommige gevalle van meer as een Judese teks gebruik om sy boodskap te beklemtoon. Soms doen hy dit ook op 'n metaleptiese wyse deurdat hy nie net die aangehaalde gedeelte onder sy leser se aandag wil bring nie, maar ook die agtergrond van die aangehaalde gedeelte, vgl Matt 2:17, 18 (vierde sitaat) en Matt 21:4,5 (tiende sitaat).

In sommige gevalle gebruik hy die Judese teks asof dit profesie is deurdat hy eers die aanhaling plaas en daarna die gebeure wat die aanhaling moet bevestig, vgl Matt 2:15 (derde sitaat); Matt 4:14-16 (sesde sitaat) en Matt 21:4,5 (tiende sitaat). Matteus dra sy narratief oor aan 'n gemengde geloofsgemeenskap. Blykbaar het dié gemeente bestaan uit Judese-gelowiges sowel as heidengelowiges. Hierdie dualistiese groep bied reeds geleentheid vir ironie deurdat die heiden-gelowiges

wat geen werklike kennis van die Judeese geskrifte het nie, 'n ander siening ten opsigte van die vervullingsitate sou hê. Vir hulle funksioneer die sitate soos bevestiging van 'n profesie en as sulks lê dit op dieselfde vlak as 'n orakel soos dit in die mitologie na vore kom. In so 'n situasie dien die narratief van Matteus om met behulp van ironie die diskoers wat moontlik in die gemeente gevoer is, naamlik die vraag na die verhouding tussen die Judeërs en heidene binne die gemeenskap van die gelowiges, te beantwoord.

Wanneer op intratekstuele wyse na die vervullingsitate in Matteus gekyk word, raak dit duidelik dat die sitate buite die geboorteverhaal as bevestiging dien van die eerste vyf sitate. Sodoende het al die vervullingsitate 'n duidelike christologiese gerigtheid.

5.2 Bespreking van hipotese

Die hipotese van die studie is dat die outeur van die evangelie van Matteus gebruik gemaak het van ironie as stylfiguur waardeur hy sy dualistiese gehoor uitnoodi tot die aanvaarding van Jesus as die Christus.

Verder is in die studie 'n ondersoek gedoen of Matteus veral gebruik gemaak het van Sokratiese ironie en dan spesifiek die *εἶρων* - *ἄλαζών* kontrastering om sy boodskap oor te dra.

Daar is reeds in die eerste vervullingsitaat gewys op die meerduidige betekenis wat in Jesus se omskrywing as onder andere, Seun van Abraham en Seun van Dawid, na vore kom. Deur hierdie, en Jesus se ander titels wat daar vermeld word, het Matteus deur gebruikmaking van dramatiese ironie die Joodse kundiges as *ἄλαζών* voorgestel en hulle met die heidengelowiges, die *εἶρων* gekontrasteer.

Deur in die tweede vervullingsstaat die magi met Herodus en die volk van God te kontrasteer en Betlehem met Jerusalem, word hierdie *ἐῖρων* - *ἄλαζών* teenstelling weereens deur Matteus gebruik.

Op dramatiese ironiese wyse, blyk dit in die derde vervullingsstaat, gryp God in deur sy Seun van sy vyand, die volk van God, die *ἄλαζών* te red. Hierdie redding dien ironies genoeg, tot redding van sy volk. Soos dit tipies in dramatiese ironie daaraan toegaan, gebeur hierdie redding, by wyse van spreke, agter die volk van God se rug.

Deur gebruik te maak van retoriese ironie laat Matteus in die vierde vervullingsstaat die klem val op die volk van God wat die ellende oor hulself gebring het, maar dat hierdie ellende, in die geval van Jesus se dood, vir hulle redding bring. Matteus maak ook gebruik van Sokratiese ironie om die volk te help om hul geskiedenis te herdefinieer.

Deurdat Matteus doelbewus vaag is in sy omskrywing van Jesus as inwoner van Nasaret, skets hy in die vyfde vervullingsstaat 'n beeld van Jesus wat meerduidige betekenis het. Weereens kan die godsdienstige leiers nie in Jesus die beeld van die Messias herken nie en is hulle as sulks die *ἄλαζών* met die heidengelowiges wat as *ἐῖρων* die kundiges is.

In die sesde vervullingsstaat maak Matteus van Sokratiese ironie gebruik om sy lesers te lei om die voorafingenome beeld wat die volk van God van die Messias het, in herooring te neem. Dit is telkens duidelik dat Matteus juis van ironie gebruik maak om sy volksgenote te nooi om hul siening aangaande Jesus in herooring te neem.

Met die sewende vervullingsstaat laat Matteus die klem val op die randfigure van die samelewing. Hulle, en nie die volk en sy leiers nie, word die begunstigdes van Jesus. Ook hier word gebruik gemaak van dramatiese ironie en die *ἐῖρων* - *ἄλαζών* teenstelling om die heidene en volk van God te kontrasteer.

In die agste vervullingsitaat word Jesus geskets as die Messias wat sy fokus op die onbenulliges in die samelewing het terwyl die volksleiers selferkenning soek. Die twee groeperinge in die verhaal van Matteus word aan ons voorgehou aan die hand van die *εἶρων – ἄλαζων* teenstelling waarmee Matteus die heidene innooi na die binnekring en die volk van Israel uitdaag om hul posisie teenoor Jesus in herooring te neem.

In die negende vervullingsitaat word hierdie afwaartse gerigtheid van die Messias beklemtoon deurdat sy koninkryk ook as onbenullig geskets word. Deur gebruik te maak van dramatiese ironie word Israel, wat oor meerdere kennis beskik, as *ἄλαζων* geskets teenoor die heidene, die *εἶρων*.

Deur die optrede van die inwoners van Jerusalem met die skare te kontrasteer, maak Matteus weereens van ironie gebruik om in die tiende vervullingsitaat die volk as stiksienige *ἄλαζων* voor te stel teenoor die heidene, wat hul as *εἶρων* in die binnekring van die verhaal bevind.

Die elfde vervullingsitaat bring die dramatiese ironie waarmee Matteus die lydensverhaal skets, na vore. Die godsdienstige leiers, die *ἄλαζων*, is hier besig om meer te doen as wat hulle besef en bring so die plot tot voltooiing. Die vervullingsitaat kan egter ook gesien word as narratiewe ironie deurdat dit die kontrasterende pool van die verhaal is waarvan die vervullingsitate wat in hoofstuk 2 bespreek is, die ander vorm.

In die twaalfde vervullingsitaat word die optrede van die priesterhoofde en familiehoofde gekontrasteer met dié van Judas. Die onkundigheid wat hulle ten opsigte van hul immorele optrede tentoonstel, bring weereens die *εἶρων – ἄλαζων* kontrastering na vore waarin Judas as die kundige *εἶρων* voorgehou word.

Dit is dus duidelik dat Matteus deur die gebruikmaking van ironie 'n uitnodiging aan die volk van God en spesifiek hul leiers rig, wat in sy verhaal die tekenen van sy ironie is, om hul siening aangaande die Messias in herooring te neem. Hierin

kom die tipiese eienskap van ironie na vore – anders as sarkasme het dit nie `n snydende kant nie, maar `n baie sagter, vriendelike toegeneentheid tot sy slagoffers.

Daar is ook ondersoek ingestel of die vervullingsitate met hul sterk christologiese gerigtheid, mekaar komplementeer deurdat die sitate wat buite die geboorteverhaal voorkom, hierdie christologiese omskrywing van die geboorteverhaal-sitate bevestig.

In die studie het inderdaad geblyk dat die sesde vervullingsitaat (Matt 4:14-16) die eerste sitaat se omskrywing van die Messias bevestig deurdat daar ook in die sesde sitaat sterk gefokus word op heidene as die objek van die Messias.

Die sewende vervullingsitaat (Matt 8:17) vertoon ook dieselfde gerigtheid op die heidennasies as wat in die eerste en vierde sitate na vore kom. Met dramatiese ironie kontrasteer Matteus die heidene met die Judeërs om hierdie gerigtheid te beklemtoon.

Die agste vervullingsitaat (Matt 12:17-21) vertoon dieselfde strekking: soos met die eerste, vyfde en sesde sitate is die objek van Jesus se redding die heidennasies. In hierdie sitaat is daar boonop `n noue korrelasie met die naam wat aan Jesus gegee word en op wie die nasies sal hoop.

Die negende vervullingsitaat (Matt 13:35) bring ook op ironiese wyse die fokus van die eerste, sesde en agste sitate na vore: Jesus bring veral redding vir die heidennasies.

In die tiende vervullingsitaat (Matt 21:4,5) word hierdie fokus op die heidennasies as die objek van Jesus se redding, weereens bevestig. As sulks roep dit veral die eerste vervullingsitaat na vore.

Die elfde vervullingsitaat (Matt 26:56) bring op kontrasterende wyse dit wat van Jesus voorspel word in die eerste vervullingsitaat na vore.

Die twaalfde vervullingsitaat (Matt 27:9,10) hou nou verband met die vyfde en agste sitate waar Jesus as hoop vir die nasies voorgehou word. As sulks bring dit 'n indirekte verband met die ander sitate, soos byvoorbeeld die eerste, wat Jesus as Messias vir die heidene skets.

Die studie bevestig dus inderdaad dat die vervullingsitatie wat buite die geboorteverhaal voorkom, dié in die geboorteverhaal beklemtoon deurdat Jesus voorgehou word as die Messias wat 'n besondere gerigtheid op die heidennasies het.

5.3 Matteus se teologiese en ideologiese gebruik van ironie

Skrywers skryf vanuit 'n sekere agtergrond en oortuigings. Hierdie persoonlike oortuigings kom in hul geskifte en uitsprake na vore. Geen skrywer skryf dus *tabula rasa* nie. Met die outeur van Matteus is dit ook die geval. Hy het sekere oortuigings wat gebou is vanuit sy agtergrond en ervarings. Hy beskik dus oor 'n sekere ideologie. Robbins (1996:36) definieer ideologie soos volg: "Ideology concerns the particular ways in which our speech and action, in their social and cultural location, relate to and interconnect with resources, structures and institutions of power."

Ideologie het dus te doen met hoe die inhoud van uitsprake verband hou met die politieke strukture en magte in die gemeenskap. Dit gaan oor hoe 'n outeur die sosiale magstrukture in 'n gemeenskap beoordeel, ondersteun of veroordeel.

In die outeur van Matteus se geval word geen verwerping van sy Joodse agtergrond gevind nie. Hy is wel baie krities teenoor sekere oortuigings van die Joodse leiers, maar daar is nie tekens van verwerping nie. Davies en Allison (1988:23) merk hieroor die volgende op: "... if in the Jamnian era there was increased Jewish opposition to Christianity, we might expect a polemical and

apologetical response from Jewish Christians. And surely Matthew's gospel could in large measure be just such a response." Hierdie studie het daarop gewys dat Matteus ironie gebruik om die stiksienigheid van die Judese leiers bloot te stel deur hulle in baie gevalle as die ἄλαζών voor te hou. Maar ironie het, in kontras met sarkasme, 'n sagte, vriendelike kant en daarom is daarop gewys dat Matteus die slagoffers van ironie nie wil isoleer en verwerp nie, maar hulle wil konfronteer om hul oortuigingsaangaande die Messias in heroorweging te neem.

Hierdie werkswyse van Matteus bevestig dat hy nie sy Judese agtergrond verwerp nie. Inteendeel, "Matthew presents good news of a fresh and decisive action of God with whom he and his people have long been acquainted" (Nolland 2005:38).

Matteus moet dus rekening hou met twee magte wat 'n rol in sy eie gemoed en in dié van sy lesers speel, naamlik die gesag van die Judese leiers asook die heerserskap van die Romeinse Ryk. Die mislukte lewe van die volk van God in die sin dat hulle onder gesag van die Romeine staan, en dat hul lewe in die na-ballingskapyd nie weer tot sy volle eertydse glorie ontwikkel het nie, moes beslis 'n invloed op Matteus en sy Judese tydgenote gehad het (vgl Nolland 2005:39).

Matteus skryf vanuit sy teologiese oortuiging dat daar redding vir die volk sal plaasvind. Maar hierdie redding sien hy as verlossing van sonde. Daarom word Jesus verbind met die hoop op die herstel van die koninkryk. Nolland (2005:39) stel dit só: "Jesus is being associated with Jewish hopes for the restoration of the kingdom. Great David's greater son will rule over Israel, restore it to its former glory, and take it to greater heights." Deur gebruik te maak van ironie, het dit in die studie geblyk, het Matteus sy Joodse lesers gelei om van 'n tradisionele verstaansraamwerk betreffende die Messias, oor te beweeg na 'n nuwe begrip van Jesus as die Messias. Hierdie verstaanswyse het ook die styl waarin die Messias sy verlossing bring, ingesluit. Dit het onder andere beteken dat sy navolgers mense sal wees wat 'n groter geregtigheid sal najaag om so getuies te wees van Christus.

Deur Jesus op narratiewe ironiese wyse te skets het Matteus die twee sienings aangaande die Messias gebruik om die plot tot vervulling te bring. Hierdie twee sienings het bestaan uit die tradisionele Judese beeld van die Messias en die nuwe een soos dit in Jesus vergestalt en deur Matteus aan sy lesers voorgehou is. Hierdie nuwe beeld is veral in die vervullingsitate wat in die geboorteverhaal voorkom, geskets. Die verskillende titels van Jesus is deur Matteus gebruik om hierdie ironiese tweeslagtigheid van wie Jesus is, te beklemtoon. Riches (2005:129) maak die volgende opmerking oor Matteus se gebruik van Jesus se titels:

“For those who wish to hear them within a predominantly Jewish context, then there are plenty of cues to take the reading in this direction. The opening claim that Jesus is the ‘son of David, the son of Abraham’ quite clearly locates Jesus among Jewish authority figures and leads the reader to expect an unpacking of those claims.”

Die ontsluiting van hierdie aansprake geskied egter op ironiese wyse deurdat Jesus voorgehou word op ’n gans ander wyse as die tradisionele verwagtinge. Op hierdie wyse trek Matteus die nie-Judese gemeenskap in in sy verhaal deurdat hulle op vele geleenthede voorgehou word as die *ἐῖρων*. Hierdie *ἐῖρων* is diegene wat in Matteus se oortuiging as geringes die eintlike maghebbers van die gemeenskap is. Riches (2005:137) skryf die volgende hieroor:

“It is ... that the wisdom and virtues which ‘belong’ to the ruling elite are in fact to be appropriated by the ‘little people’, the marginalized and oppressed, ‘the babes’ (Matt. 11:25), and that they will be empowered, once Jesus’s authority is recognized and confirmed, to preserve and transmit his teaching throughout the world.”

Op ironiese wyse het Matteus beklemtoon dat die mag nie geleë is by die maghebbers van sy tyd nie, maar by Jesus wat op 'n totaal ander wyse sy mag vertoon.

5.4 Voorstelle en aanbevelings

Die volgende voorstelle en aanbevelings kan as resultaat van die studie voorgehou word:

- Pragmatiek, as deel van die hermeneutiese proses, het ten doel om die effek wat 'n uitspraak of teks op sy hoorders het, te bepaal. Aangesien dit een van die hoofredes is waarom die Skrif in die preekmaakproses bestudeer word, behoort pragmatiek, of ten minste 'n basiese kennis daarvan, deel van die kurrikulum van hermeneutiese studies aan kweekskole te wees.
- Dit sou vir Skrifgebruikers van groot waarde kon wees as daar op een of ander wyse, moontlik by wyse van voetnotas, gewys kon word op stylfigure soos ironie, metafore, vergelykings, humor, sarkasme, ens. Deur ook woorde wat deur die skrywers gebruik word om ironie te bewerkstellig, dieselfde te vertaal waar dit op verskillende plekke in die narratief na vore kom, kan dit die ontdekking van ironie beslis bevorder.

In hierdie opsig word byvoorbeeld gedink aan Matteus se gebruik van ἡγεμῶν in Matt 2:6 (leidsman OAV) en in Matt 27:2 ev (goewerneur OAV). Woorde wat ook baie min deur 'n skrywer gebruik word soos ἀνεχώρησεν in Matt 27:5 (weggeloop OAV) en in Matt 2:22 (teruggekeer OAV) kan ook sover moontlik, dieselfde vertaal word. Sodoende kan die ironiese band wat die skrywer tussen die twee verhale wil smee, makliker ontdek word.

5.5 Slotwoord

Deur ironie as stylfiguur aan te wend het Matteus sy narratief so gestruktureer dat hy Jesus se messiasskap herdefinieer en sy twee groepe lesers by die verhaal betrek sodat sy ideologiese siening van die Messias vir Judese en heidense gelowiges aanvaarbaar is. Deurdat ironie in Matteus in berekening gebring word, dra dit by tot die verstaan van die verhouding tussen die Judese - en heidengelowiges in die geloofsgemeenskap in die eerste eeu na Christus. Die plot van Matteus raak baie duideliker waarneembaar wanneer die dramatiese ironie daarin erken word en word die geheelbeeld van die narratief behou.

Ten slotte dan die volgende voorstelle:

- Dit sou ons kennis van die gelykenisse beslis baat as dit vanuit 'n ironiese benadering bestudeer word. Die meervoudige betekenis wat so kenmerkend van gelykenisse is, skep 'n wonderlike geleentheid vir ironie. Die interpretasie van die gelykenisse voorafgaande aan die negende vervullingsstaat (Matt 13:1-35) dien hier as voorbeeld.
- Deur ironie in die verskillende apokaliptiese tekste in die Bybel te probeer opspoor, sou ook 'n insiggewende studie na vore kon bring. Soos drome kan apokaliptiese geskrifte op meer as een manier verstaan word, wat ook geleentheid vir ironie bied.

6 Aangehaalde Werke.

Akmajin A, Demers RA en Harnish R M 1984. *Linguistics: An introduction to language and communication*. (2nd ed.). Cambridge: MIT.

Albright W F en Mann C S 2008. *Matthew: Introduction, Translation and Notes*. New Haven: Yale University Press.

Alkier S 2005. From text to intertext: Intertextuality as a paradigm for reading Matthew. *HTS* 61(1 & 2):1-18.

Allen W C 1907. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St Matthew*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. New York: C. Scribner's sons.

Amante D J 1981. The theory of ironic speech acts. *Poetics Today* 2:2, 77-96.

Baldwin J G 1972. *Haggai Zechariah Malachi*. In D J Wiseman (red) The Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: Inter-Varsity Press.

Beale G K 1988. The Use of the Old Testament in Revelation. In D A Carson & H G M Williamson (eds), *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, 318-336. Cambridge: Cambridge University Press.

Berg I C 2015. *Irony in the Matthean Passion Narrative*. Fortress Press. Kindle Edition.

Betz H D 1983. The hermeneutical principles of the sermon on the Mount: (Mt 5:17-20). *JThSA* 42, 17-28.

Blomberg C L 1992: Matthew. In Dockery D S (red) *The New American Commentary* Vol 22, Nashville: Broadman & Holman Publishers.

- Boice J M 2001. *The Gospel of Matthew. Vol 1: The King and His Kingdom. Matthew 1 – 17*. Grand Rapids: Baker Books.
- Brooks C 1951. Irony as a Principle of Structure. In Zabel M D (red.), *Literary opinion in America*, 729-741. New York: Harper & Brothers.
- Brown F et al 1977. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- Brown R E 1993. *The Birth of the Messiah. A Commentary on the infancy narrative in the Gospels of Matthew and Luke*. The Anchor Yale Bible Reference Library. NewHaven & London: Yale University Press.
- Brown R H 1983. Dialectical Irony. Literary Form and Sociological Theory. *Poetics Today*, 4:3. 543-564.
- Butler J G 2008. *Analytical Bible Expositor Matthew*. Clinton, Iowa: LBC Publications.
- Camery-Hoggatt J 1992. *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext* (SNTSMS 72). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carson D A 1984. Matthew, Mark, Luke. In F E Gaebelein (ed), *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version*, Vol 8. Grand Rapids: Zondervan.
- Carter W 1996. *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody Mass.
- 2000. Matthew and the Margins. A Socio-Political and Religious Reading. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 204. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd.

- 2005. Matthaean Christology in Roman Imperial Key: Matthew 1:1. In J K Riches en D C Simm (eds), *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context*. 143-164. London: T&T Clark International.
- Chae Y S 2006. Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew. *WUNT* 2/216. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Charette B 1992. The Theme of Recompense in Matthew's Gospel. *JSNTSup* 79. Sheffield: Sheffield Academic.
- Childs, B S 1974. Exodus A Commentary. Old Testament Library. London: SCM Press Ltd.
- Combrink H J B 1980. Die Evangelie volgens Matteus: Inleiding en teologie. In Du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament Band iv: Die Sinoptiese Evangelies en Handelinge: Inleiding en Teologie*, 62-108. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Combrink H J B en Burger C W 1990. Eerste advent: Matteus 1:1-17. In Burger, C W et al (red), *Woord teen die Lig 1/7 Verdere riglyne vir adventsprediking*. Kaapstad: Lux Verbi
- 2012. *Die Evangelie volgens Matteus. Vers-vir-vers studie van die Bybel*. Wellington: Bybel-Media.
- Colebrook C 2004. *Irony*. New York: Routledge.
- Conradie P J 1992. Drama. In Cloete, T T (red), *Literêre terme en teorieë*, 80-83. Pretoria: HAUM-Literêr.
- Cousland J R C 2002. The crowds in the Gospel of Matthew. *NovTSup*; Leiden: Brill.

- Culpepper R A 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press.
- Davies W D en Allison D C 1988. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Introduction and Commentary on Matthew I-VII*. Volume I. London; New York: T&T Clark International.
- 1991. *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According To Saint Matthew. Volume II. Commentary on Matthew VIII-XVIII*. London, New York: T&T Clark International.
- 1997. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According To Saint Matthew. Vol III. Commentary on Matthew XIX – XXVIII*. London, New York: T&T Clark International.
- Dijkers S J E [s a]. *Ironie als vorm van communicatie*. Kruseman: Den Haag.
- Dodd C H 1963. *The Old Testament in the New*. Philadelphia: Fortress Press.
- Donovan P 1976. Religious language. In Baelz & Holm (reds). *Issues in religious studies*. London: Sheldon Press.
- Dormeyer D 1979. Der Sinn des Lebens Jesu. *Stuttgart Bibelstudien* 96. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Duke P D 1982. *Irony in the Fourth Gospel: The shape and function of a literary device*. Grand Rapids: University Microfilms International.
- Du Toit A B 1980. Algemene inleiding tot die evangelies. In Du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament. Band iv: Die Sinoptiese Evangelies en Handeling: Inleiding en Teologie*, 1-30. Pretoria: N. G. Kerkboekhandel.
- Dyson A E 1966. *The crazy fabric: Essays in Irony* (2nd ed.). New York: St Martin's Press.

- Esler P F 2005. Rome in Apocalyptic and Rabbinic Literature. In J Riches & D C Sim (ed.) *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context*. 9-32. London: T&T Clark International.
- Forbes C 1986. Comparison, self-praise and irony: Paul's boasting and the conventions of hellenistic rhetoric. *NTS* 32: 1-30.
- France R T 1981. The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication. *NTS*, 27: pp 233-251. New York: Cambridge University Press.
- 1985. Matthew. *Volume 1*. In L Morris (ed) *Tyndale New Testament Commentaries*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- 1989. *Matthew: Evangelist and Teacher*. Downers Grove: Intervarsity.
- 2000. *Jesus and the Old Testament: His application of Old Testament passages to himself and his Mission*. Vancouver: Regent College Publishing.
- 2007. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Frankemölle H 1974. Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus. 384-394. *NTAbh* 10. Münster: Aschendorff.
- 1982. Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu: Eine kritische Sichtung. *NTS* 28. New York: Cambridge University Press.
- Garland D E 2001. *Reading Matthew A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*. Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing.
- Good E M 1981. *Irony in the Old Testament*. (2nd ed.). Sheffield: Almond.

- Gray G B 1911. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*. Edinburgh: T & T Clark Ltd.
- Gundry R H 1967. *The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With special reference to the Messianic Hope*. Leiden: E. J. Brill.
- R H 1982. *Matthew: A commentary on his literary and theological art*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Guthrie D 1970. *New Testament Introduction*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Hardmeier C 1990. Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40. *BZAW* 187. Berlin: De Gruyter.
- Hardmeier C & Regine Hunziker-Rodewald 2006. Texttheorie und Texterschliessung Grundlagen einer empirisch-textpragmatischen Exegese in H Utschneider & E Blum (Hrsg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*: 13-44. Stuttgart: W Kohlhammer.
- Hays R B 2015. *Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*. London: Baylor University Press.
- 2016. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Holland G S 2000. *Divine Irony*. London: Associated University Press.
- Holdcroft D 1983. Irony as a Trope, and Irony as Discourse. *Poetics Today* 4:3, 493-511.

- Howell D B 1990. Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel. *JSNTSup* 42. 170-190. Sheffield: Sheffield Academic.
- Huang Y2006. *Pragmatics. Oxford Textbooks in Linguistics*. Oxford University Press. Kindle Edition.
- Hurtado L W 2005. *How on earth did Jesus become a God: Historical Questions about earliest devotions to Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Johl J 1988. Ironie. *HAUM-Literêr Gidsreeks* 2. Pretoria: HAUM-Literêr Uitgewers
- Jonker L C 2003. Reflections of King Josiah in Cronicles. Late stages of the Josiah reception in II Chr. 34f. *Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel Band 2*. Gütersloh. Gütersloher Verlagshaus.
- Jónsson J 1985. *Humour and irony in the New Testament: Illuminated by parallels in Talmud and Midrash*. Leiden: E. J. Brill.
- Kaiser W C 1978. The Single Intent of Scripture. In K S Kantzer (ed), *Evangelical Roots: A Tribute to Wilbur Smith*. Nashville: Nelson.
- Kaufer D S 1981. Understanding ironic communication. *Journal of Pragmatics* 5: 495-510.
- 1983. Irony, interpretive form, and the theory of meaning. *Poetics Today* 4:3: 451-464.
- Kennedy J 2008: The Recapitulation of Israel: Use of Israel's History in Matthew 1:1-4:11. *WUNT* 2/257. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kilpatrick G D 1946. *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*. Oxford: Clarendon.

- Kingsbury J D 1975. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. Minneapolis: Fortress Press.
- 1976. The title “Son of David” in Matthew’s Gospel. *JBL* 95/4: 591-602.
- 1988. Reflections on “the reader” of Matthew’s Gospel. *NTS* 34: 442-460.
- Kirk J R D 2008: Conceptualising fulfilment in Matthew. *Tyndale Bulletin* 59.1: 77-98.
- Konradt M 2007. Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium. In J Frey (ed.), *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 215. Mohr Siebeck Tübingen.
- Kotze P P A 1987. Ironie in die Johannesevangelie. *HTS* 43/3: 431-447.
- Lamarque P 1982. Metaphor and reported speech: in defence of a pragmatic theory. *Journal of Literary Semantics* 11/1: 14-28.
- Lindars B 1961. *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London:SCM Press.
- Lenski R C H 1961. *The interpretation of St. Matthew’s Gospel*. Minneapolis: Augsburg.
- Levinson S C 1983. *Pragmatics*. Cambridge Textbooks in Linguistics.Cambridge: Cambridge University Press.
- S C. 1989. A review of Relevance. *Journal of Linguistics* 25: 455– 472.
- Longenecker R N 1999. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*.(2nded.). Cambridge: Wm B Eerdmans Publishing Co.
- Louw J P en Nida E A 1988. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies.

- Luz U 1989. *Matthew 1-7. A commentary*. Vertaal deur W. C Linss. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- 2007. *Matthew 1-7. A Commentary on Matthew 1-7*. Vertaal deur J E Crouch. In H Koester (ed.), *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- 2001. *Matthew 8-20. A Commentary on Matthew 8-20*. Vertaal deur J E Crouch. In H Koester (ed.), *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- 2005. *Matthew 21 – 28. A Commentary on Matthew 21-18*. Vertaal deur J E Crouch. In H Koester (ed.), *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- 1983. *Biblische Handlungsanweisungen: Beispiele pragmatischer Exegese*. Mainz: Matthias-Grundewald-Verlag.
- Malan R 1992. Allegorie. In T T Cloete (red.), *Literêre terme en teorieë*. 8-9. Pretoria: HAUM-Literêr.
- Malina B J en Neyrey J H 1988. *Calling Jesus names. The social value of labels in Matthew*. Sonoma: Polebridge.
- Mason S 2014. Ancient Jews or Judeans? Different Questions, Different Answers. In M Law & C Halton (ed), *Jew and Judean. A MARGINALIA Forum on Politics and Historiography in the Translation of Ancient Text*. 11-17. Los Angeles: The Marginalia Review of Books.
- McConnell R S 1969. *Law and Prophecy in Matthew's Gospel: The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew*. Basel: Friedrich Reinhardt.

- McDaniel K J 2013. *Experiencing irony in the first Gospel. Suspense, Surprise and Curiosity*. London: Bloomsburg. Adobe Digitale Uitgawe.
- McLachlan T 2013. Taalgids. In F Pheiffer (red.), *HAT Taal- en Feitegids*. Kaapstad: Pearson.
- Meeks W A 1983. *The First Urban Christians The Social World of the Apostle Paul*. London: Yale University Press.
- Menken M J J 1997. The Source of the Quotation from Isaiah 53,4 in Matthew 8,17. *NovT* 39. 313-327.
- 1998. The Textual Form of the Quotation from Isaiah 8,23-9,1 in Matthew 4,15-16. *RB* 105. 526-545.
- 1998. The Quotation from Isaiah 42,1-4 in Matthew 12,18-21: its relation with the Matthean context. *Bijdr* 59. 251-266.
- 1998. Isaiah and the "Hidden Things": The quotation from Psalm 78,2 in Matthew 13,35. *CBET* 22. 61-77.
- 1999. The Quotation from Isaiah 42,1-4 in Matthew 12,18-21: Its Textual Form. *ETL* 75. 32-52.
- 2000. The Quotation from Jeremiah 31(38),15 in Matthew 2,18: A Study of Matthew's Scriptural Text. *JSNTSup* 189. 106-125.
- 2001. The Textual form of the quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23. *Novum Testamentum* XLIII,2: 144-160.
- 2001. The sources of the Old Testament Quotation in Matthew 2:23. *JBL* 120. 451-168.
- 2002. The Old Testament Quotation in Matthew 27, 9-10: Textual Form and Context. *Biblica* 83.3. 305-328.

- 2004. *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist.* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniesium ; 173) Leuven: Leuven University Press.
- 2011. Striking the Shepherd. Early Christian Versions and Interpretations of Zechariah 13,7. *Biblica* 92.1. 39-59.
- Menninger R E 1994. *Israel and the Church in the Gospel of Matthew.* AUS 7/162. 65-81. New York: Peter Lang.
- Michel O 1978. *υἱὸς Δαυίδ.* In C Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology.* Vol 3: Pri-Z: 648 – 653. Grand Rapids: Zondervan.
- Morris L 1992. The Gospel according to Matthew. In D A Carson (ed.), *The Pillar New Testament Commentary.* Grand Rapids: Eerdmans.
- Muecke D C 1969. *The compass of irony.* London: Methuen.
- 1970. *The critical idiom s I:* Methuen.
- 1983. Images of irony. *Poetics Today* 4:3: 399-413.
- Nicole R 1958. The New Testament Use of the Old Testament. In C F H Henry (ed.), *Revelation and the Bible.* 135-151. Grand Rapids: Baker.
- Nolland J 2005. *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text.* The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Oakes P 2005. A state in Tension: Rome in the New Testament. In J Riches & D C Sim (eds.), *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context.* 74-90. London: T&T Clark International.

- Osborne G R 2010. Matthew. In C E Arnold (ed.), *Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- Patte D 1987. *The Gospel according to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*. Philadelphia: Fortress Press.
- Perry M 1979. Literary Dynamics: How the Order of a Text Creates its Meanings [With an Analysis of Faulkner's 'A Rose for Emily']. *Poetics Today* 1, no 1/2 35-64: 311-361.
- Piotrowski N G 2016. Matthew's New David at the End of Exile: A Socio-Rhetorical Study of Scriptural Quotations. *Supplements to Novum Testamentum*; vol 170 Leiden; Boston: Brill.
- Plank K A 1987. *Paul and the irony of affliction*. Atlanta: Scholars Press. (Semeia Studies).
- Pretorius, R 1992. Ironie. In T T Cloete (red.), *Literêre terme en teorieë*. 190-192. Pretoria: HAUM-Literêr.
- Reed A Y 2014. Ioudaios Before and After Religion. In M Law & C Halton (eds.), *Jew and Judean. 21-26. A MARGINALIA Forum on Politics and Historiography in the Translation of Ancient Text*. Los Angeles: The Marginalia Review of Books.
- Reinhartz A 2014. A Response to the Jew and Judean Forum. In M Law & C Halton (eds.), *Jew and Judean. 53-55. A MARGINALIA Forum on Politics and Historiography in the Translation of Ancient Text*. Los Angeles: The Marginalia Review of Books.
- Riches J K 2000. *Conflicting Mythologies. Identity Formation in the Gospels of Mark and Matthew*. Edinburgh: T&T Clark Ltd.

- 2005. Matthew's Missionary Strategy in Colonial Perspective. In J K Riches en D C Simm (eds.), *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context*. 128-141. London: T&T Clark International.
- Rienecker F 1976. *A Linguistic Key to the Greek New Testament, Vol I Matthew - Acts*. Vertaal deur C L Rogers. Grand Rapids: Zondervan.
- Robbins V K 1996. *The Tapestry of Early Christian Discourse Rhetoric, Society and Ideology*. New York: Routledge.
- Rothfuchs W 1969. Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums: Eine biblische-theologische Untersuchung. *BWANT* 88. 89-133. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sand A 1974. *Das Gesetz und die Propheten: Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus*. BU 11. 151-156, 168-177. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Sandmel S 1962. Archelaus. In G A Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible An Illustrated Encyclopedia*. Vol 1. 207-208. Nashville: Abingdon Press.
- 1962: Herod (Family). In G A Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible An Illustrated Encyclopedia*. Vol 1. 585-594. Nashville: Abingdon Press.
- 1962: *Tetrarch*. In G A Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible An Illustrated Encyclopedia*. Vol 4 579. Nashville: Abingdon Press.
- Shlomith R 1977. *The Concept of Ambiguity: The Example of James*. Chicago: University of Chicago Press.

- Sbisa M en Fabbri P 1980. Models (?) for a pragmatic analysis. *Journal of Pragmatics* 4: 301 – 319.
- Seccombe D 1981. Luke and Isaiah. *New Testament Studies* 27:252-259.
- Senior D 1997: The Lure of the Formula Quotations: Re-Assessing Matthew's Use of the Old Testament with the Passion Narrative as a Test Case. In C M Tuckett, (ed.), *The Scriptures in the Gospel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 131; Leuven: Leuven University Press): 89-115.
- Sim D C 2005. Rome in Matthew's Eschatology. In J Riches & D C Sim (eds.), *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context*. 90-105. London: T&T Clark International.
- Snodgrass K 1991. The Use of the Old Testament in the New. In D A Black & D S Dockery (eds.), *New Testament Criticism and Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan.
- Snyman H 1977. Die paradoksale aard van die ironie. *Standpunte* 129, Derde reeks: 54-62. Kaapstad: Preskor.
- 1983. *Mirakel en muse. 'n Studie oor die funksie van die implikasie-verskynsels by die interpretasie van 'n gedig*. Kaapstad: Preskor.
- Steyn G J 2012. The Text Form of the Isaiah Quotations in the *Sondergut Mattäus* compared tot the Dead Sea Scrolls, Masoretic Text and LXX. In J Cook & H-J Stipp (eds.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in die Septuagint*. 427-446. Leiden: Brill.
- 2013 A Comparison of the Septuagint Textual Form in the Torah Quotations commom to Philo of Alexandria and the Gospels of Mark and Matthew. *SBL Septuagint and Cognate Studies* 59. 605-624. Atlanta: SBL.

- Strecker G 1972. *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Reuprecht.
- Traugott E C en Pratt M L 1980. *Linguistics for students of Literature*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Van Aarde A G 1986. Die wonderbaarlike vermeerdering van brood (Matt 14:13-21 en par): Historiese kritiek in perspektief. *HTS* 42:2: 229-256.
- Viljoen F P 2007. Fulfilment in Matthew. *Verbum et Ecclesia* 28(1): 301-324
- Williams A J 2014. *Linguistics: Language Mastery! The Ultimate Information Book* (Linguistics, Language, Semantics, Syntax, Pragmatics, Etymology, Phonetics). Jr Kindle Publishing. Kindle Edition.
- Wright N T 2012. *How God Became King: The Forgotten Story of the Gospels* HarperCollins. Kindle Edition.
- Wright N T 1992. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wuellner W H 1978. Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik. *Linguistica Biblica* 44: 5-66.
- Young E J 1972. *The Book of Isaiah*, Vol III, Chapters 40 through 66. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.